



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera

Author: Bogdan Dembiński

Citation style: Dembiński Bogdan. (1990). Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera. Katowice : Uniwersytet Śląski



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

BOGDAN DEMBIŃSKI

**Zagadnienie skończoności
w ontologii fundamentalnej
Martina Heideggera**

Uniwersytet Śląski



Katowice 1990

Zagadnienie skończoności
w ontologii fundamentalnej
Martina Heideggera

**Prace Naukowe
Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 1110**

BOGDAN DEMBIŃSKI

**Zagadnienie skończoności
w ontologii fundamentalnej
Martina Heideggera**

Uniwersytet Śląski



Katowice 1990

Redaktor serii: *Filozofia*
Józef BAŃKA

Recenzent
Bolesław ANDRZEJEWSKI

Redaktor
Małgorzata Pogłódek

Redaktor techniczny
Mirosław Gąsowski

Korektor
Barbara Kuźniarowska



Copyright © 1990
by Uniwersytet Śląski
Wszelkie prawa zastrzeżone

Wydawca
Uniwersytet Śląski
ul. Bankowa 14, 40—007 Katowice

Wydanie I. Nakład: 300+38 egz. Ark. druk. 9,0. Ark. wyd. 14,0.
Przekazano do drukarni w styczniu 1990 r. Skład rozpoczęto
w lutym 1990 r. Podpisano do druku i druk ukończono w paź-
dzierniku 1990 r. Papier offset. kl. III 70 × 100, 80 g.

Zam. 8/90

Cena zł 10 000,—

Drukarnia Uniwersytetu Śląskiego
ul. 3 Maja 12, 40—096 Katowice

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-0311-8

Treść

Wstęp	7
Część pierwsza	
W stronę pytania o fundamenty metafizyki	15
Pytanie o bycie w filozofii posokratejskiej	16
Pytanie o bycie w filozofii presokratejskiej	18
Metafizyka światła	21
Byt i bycie, czyli o problemie pewnej różnicy	26
Ontologia fundamentalna i analityka <i>Dasein</i>	30
W stronę fenomenologii, filozofii transcendentualnej i metafizyki — rozważania o metodzie w filozofii M. Heideggera	37
Ontologia jako fenomenologia	39
Heidegger i Husserl — dwie koncepcje fenomenologii	45
Ontologia fundamentalna a filozofia transcendentualna i metafizyka	54
Część druga	
Zagadnienie skończoności w analityce egzystencjalnej <i>Dasein</i>	66
O możliwych sposobach rozumienia skończoności	66
Główne wątki egzystencjalnej analityki <i>Dasein</i>	69
Skończoność w obrębie ontologii struktury Troski	77
Bycie <i>Dasein</i> jako Całość: ontyczno-ontologiczny wymiar bycia skończonego	82
Skończoność i czas	91
Zagadnienie skończoności w zadaniu ufundowania metafizyki	104
Metafizyczna interpretacja <i>Krytyki czystego rozumu</i> I. Kanta	105
Poznanie ontologiczne a transcendentualna wyobraźnia	112
Transcendentualna wyobraźnia jako czas pierwotny	123
Metafizyka i antropologia	126
Problem skończoności w człowieku a metafizyka <i>Dasein</i>	128
Zakończenie	134
Bibliografia	138
Ważniejsze prace Martina Heideggera	138
Przekłady polskie	138
Pozycje wykorzystane w przygotowaniu pracy	139
Резюме	141
Summary	142

WSTĘP

Chcąc określić charakter filozofii Heideggera, najtrafniej można by tego dokonać za pomocą jednego pojęcia — „droga”. Jest to, oczywiście, droga myślenia. Pojęcie to zakłada wędrowanie, ale zarazem pewnego rodzaju niedokonanie, otwartość na spełnienie. Droga myśli jest drogą wędrującego, który ma świadomość faktu, że sensu wędrowania poszukiwać należy w nim samym. Wędrowanie stanowi również ciągłą konfrontację z tym, co przeszłe, drogą, którą już się przebyło; jest kontemplacją tego, co teraźniejsze, i opartym na nadziei wybieganiem w to, co przyszłe. Stanowi parafrazę ludzkiego losu i ludzkiego myślenia. Jej zakończenie może się wprawdzie dokonać w chwili śmierci, ale przecież i ona nie jest kresem, osiągnięciem celu, ku któremu wciąż się zmierzało, lecz co najwyżej zawieszeniem czy też drogowskazem dla tych, którzy podejmą trud dalszej wędrówki.

Gdzie zatem należałoby szukać początku Heideggerowskiej przygody wędrowania ścieżkami myśli? Niewątpliwie w spotkaniu z Arystotelesem. Spotkanie to dokonało się za pośrednictwem pracy F. Brentana *O różnych znaczeniach pojęcia bytu u Arystotelesa*¹. Jej wpływ, a ściślej omawiany w niej problem miał — jak się okazało — zyskać decydujące znaczenie dla całej późniejszej Heideggerowskiej drogi myślenia. Sens problemu, który zaczyna odtąd nurtować młodego Heideggera, streszcza się w jednym zasadniczym pytaniu. Powiada Arystoteles: „Byt wypowiada się na wiele możliwych sposobów.”² Heidegger zapytuje o przyczynę tego rodzaju twierdzenia, pyta również, na czym opiera się sama możliwość ujęcia bytu. W ten sposób

¹ F. Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg u. Br. 1982.

² Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983, ks. Γ (IV) 1 1003a, 1003b.

Heidegger sytuuje się bezpośrednio w centrum rozważań metafizycznych. Ponownie pada pytanie: *τι το ον* — Czym jest byt? Chce się także dowiedzieć, co w pytaniu o byt znaczy samo „jest” — „bycie”. Ująć byt w jego byciu — czyż nie to stanowi zadanie filozofii pierwszej? Naczelnym tematem rozważań winien stać się zatem problem bycia bytu (*Sein des Seiendes*), natomiast pierwszym pytaniem filozofii — pytanie: Co w ogóle znaczy być bytem? Ściślej: Co to w ogóle znaczy „być”? Jest to zatem pytanie o bycie i jego możliwy sens. Heidegger rozważając myśl Arystotelesa, uświadamia sobie coraz wyraźniej fakt, że metafizyka klasyczna nie dokonała odsłonięcia pełnej perspektywy pytania o byt, koncentrując się na próbie wyrozumienia bytu, a pomijając problem jego bycia, tak że ten ostatni staje się jej nie myślanym horyzontem. W ten sposób metafizyka okazuje się tą, która nie zdołała sięgnąć gruntu, z którego sama wyrasta. Ujawnić ów grunt, dotrzeć do fundamentów metafizyki — oto zadanie, jakie ma do rozwiązania młody filozof. Zanim jednak będzie on w stanie zadaniu temu podolać, potrzebuje czasu na przygotowanie.

Filozoficzną edukację rozpoczyna Heidegger w roku 1909 w uniwersytecie fryburskim, studiując teologię³. Później jednak (1911) przenosi się na wydział filozoficzny tej uczelni, gdzie dochodzi do zetknięcia się z dominującymi wtedy kierunkami filozoficznymi — neokantyzmem i fenomenologią. Kontakt z fenomenologią dokonuje się w trakcie lektury *Logische Untersuchungen* E. Husserla. Z neokantyzmem zaś styka się dzięki swoim bezpośrednim nauczycielom — H. Rickertowi, E. Laskowi i P. Natorpowi. Początkowo zagadnieniem, które zajmuje Heideggera, jest problem rozumienia logiki (spór między psychologizmem a antypsychologizmem), w czym przejawia się wpływ fenomenologii Husserla. Później jednak problem przeniesiony zostaje na obszar badań nad teorią kategorii, gdzie z kolei ujawnia się wpływ neokantyzmu. Pierwszemu zagadnieniu poświęcona zostaje praca doktorska *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913), drugiemu zaś — rozprawa habilitacyjna *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916). Rozważania nad teorią sądów i teorią kategorii wprowadzają Heideggera ponownie w problemy metafizyczne. Pojawiające się bowiem jako rezultat analiz w tych pracach pytania dotyczyć będą warunków możliwości samej teorii sądów oraz teorii kategorii. Refleksja Heideggera zwraca się w stronę samych źródeł, z których one wynikają, zmierzając w stronę analiz struktury ontologicznej bytu, który sam jawi się jako warunek ich możliwości. W latach 1923—1927 w tzw. wykładach marburskich Heideggera pojawiają się próby

³ Omówienie kwestii biograficznych znajdzie Czytelnik w następujących pracach: O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983; W. Biemel: *Heidegger*. Hamburg 1973.

rozwiązania tych problemów, powstają zasadnicze zręby ontologii fundamentalnej. W roku 1927 opublikowane zostają rezultaty tych badań pod wspólnym tytułem *Sein und Zeit*. Praca ta odsłania zarazem nowe horyzonty problemowe filozofii. Zasadniczy cel, ku któremu wiodą prowadzone tam rozważania, można by określić następująco: uczynić możliwym klasyczne zagadnienie metafizyczne (pytanie o byt i o jego bycie) w fenomenologii i filozofii neokantowskiej. Zagadnieniem tym staje się możliwość ufundowania metafizyki (*metaphysika generalis*). Próbując podjąć owo centralne zagadnienie, odwołuje się Heidegger do myśli I. Kanta, poddając szczegółowej analizie *Krytykę czystego rozumu*. Rezultaty badań prowadzonych w *Sein und Zeit* oraz *Kant und das Problem der Metaphysik* okazują się tymi, które dają dopiero podstawę zrozumienia istoty i sensu specyficznej drogi filozofowania Heideggera, jej znaczenia, a także roli jaką odegrała ona w dziejach filozofii europejskiej. Dlatego też pracom tym zamierzam poświęcić swoją uwagę.

W rozprawie, którą prezentuję, podejmuję się rozważenia zagadnienia skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera. Z jednej strony zatem praca stanowi próbę wyrozumienia pewnej klasycznej kategorii metafizycznej, z drugiej zaś — udzielenia odpowiedzi na pytanie o wykładnię, jaką uzyskuje ta kategoria w filozofii Heideggerowskiej. Podstawą podjęcia takich rozważań stało się przekonanie o fundamentalnej roli zagadnienia skończoności dla zrozumienia i wyjaśnienia filozofii M. Heideggera. Na znaczenie roli zagadnienia skończoności wskazywało już wielu autorów zajmujących się myślą tego filozofa⁴, co utwierdziło mnie w przekonaniu, że wspomniany problem winien stać się tematem odrębnej analizy krytycznej.

Zrozumienie filozoficznej myśli Heideggera wymaga dotarcia do tych struktur myślowych filozofa, które same stanowią warunek możliwości jej budowania. Znaczy to, że myśl filozoficzną zawsze określają wyróżnione kategorie bądź systemy kategorii konstytuujące tę myśl. W każdym systemie filozoficznym można mniej lub bardziej precyzyjnie określić takie kategorie, wyodrębnić je i ukazać ich rolę w procesie jego konstruowania. Sądzymy, że żadnej próby pełnego odczytania danego systemu filozoficznego czy myśli filozoficznej nie da się przeprowadzić bez podjęcia tego typu kategorialnych rozważań. W tym stwierdzeniu znajduję uzasadnienie wyboru tematu prezentowanej pracy.

Spośród kategorii, jakimi posługuje się Heidegger w budowaniu swojej filozofii, wybrałem kategorię skończoności. Wybór został uwarunkowany przekonaniem, że — z jednej strony — rozważenie tejże kategorii stanowi warunek możliwości zrozumienia sensu i celu analiz filozoficznych prowadzo-

⁴ Mamy tu na myśli opinie znakomitych komentatorów myśli Heideggera, przede wszystkim J. W. Richardsona, O. Pöggelera, J. Demskego, de A. Waelhensa i W. Biemela.

nych przez Heideggera w podstawowych dziełach pochodzących z pierwszego okresu jego twórczości, z drugiej zaś, że jest ona tą, która wiąże proces prowadzonych tam analiz w szczególną jedność i całość. Mam na myśli prace: *Sein und Zeit*⁵ oraz *Kant und das Problem der Metaphysik*⁶.

Szczególna ranga tej kategorii w rozważaniach Heideggera wynika z faktu, że zainteresowanie nią stanowi wyraz reakcji filozofa na tradycję filozoficzną, która bezpośrednio oddziaływała na jego myślenie. Chodzi tu przede wszystkim o różne postacie filozofii heglowskiej i filozofii klasycznej z jej pretensjami absolutystycznymi. Kryzys zarówno myśli heglowskiej, jak i filozofii klasycznej w czasie, w którym tworzyć zaczyna Heidegger, sprawia, że konieczny staje się ponowny namysł nad podstawami samej filozofii. Wyrazem podobnej reakcji, którą moglibyśmy określić mianem kryzysu podstaw, jest pojawienie się licznych nurtów filozoficznych: refleksji egzystencjalnej, neokantyzmu, fenomenologii, w końcu zaś filozofii pozytywnej w różnych jej odmianach. W tej sytuacji znamienne jest, że filozofowie tego okresu podejmują próbę rewizji podstaw całej dotychczasowej filozofii, że decydują się na poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o warunki możliwości samej filozofii. Jeżeli uznać, że każda filozofia stanowi pewną postać metafizyki (określoną metafizykę, teorię bytu), to zasadniczy problem skupia się w pytaniu: Jak w ogóle możliwa jest metafizyka?

W środowisku, w którym kształtuje się myśl filozoficzna Heideggera (neokantowska szkoła badeńska), panuje przekonanie, że źródeł metafizyki poszukiwać należy w bycie mającym możliwość rozumienia bytu. Skoro tak, to nie ulega wątpliwości, że odpowiedzi na pytanie o warunki możliwości ufundowania metafizyki należy poszukiwać w analizie bytu ludzkiego. Tak też czyni Heidegger. Natychmiast jednak rodzą się kolejne ważne pytania. Jeżeli rozumienie bytu, a zatem i możliwość ufundowania metafizyki ugruntowane są w strukturze bytu ludzkiego, ten zaś jest zawsze i każdorazowo bytem skończonym, to trzeba zadać jeszcze kilka pytań:

1. Jaka jest struktura bytu ludzkiego?
2. Czym jest skończoność w człowieku?
3. Co dla samego pytania o możliwość ufundowania metafizyki oznacza fakt, że stawia je byt, który jest bytem skończonym?

Wylania się więc problem, który musi rozwiązać Heidegger: problem konieczności rozważenia samej skończoności w perspektywie pytania o warunki możliwości ufundowania metafizyki.

Do uzyskania odpowiedzi wiedzie analityka bytu ludzkiego. O ile jednak jawi się on jako warunek możliwości ufundowania metafizyki (ontologii),

⁵ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979.

⁶ Tenże: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main 1973.

oczywiste staje się, że jego analitykę można określić mianem ontologii fundamentalnej. Heidegger formułuje to w tytule: metafizyka *Desein* jako ontologia fundamentalna⁷, co pozwala stwierdzić, że problemy te organizują rozważania Heideggera w pierwszym okresie jego twórczości (ale i później nie zostaną porzucone), ogniskują się zaś szczególnie w *Sein und Zeit* i *Kant und das Problem der Metaphysik*. Rozstrzygnięcia, jakich dokonuje Heidegger w obydwu pracach, zaważą na całej dalszej twórczości tego filozofa, czego potwierdzenie znajdujemy zresztą w wypowiedziach samego Heideggera. W pracy komentatorskiej W. J. Richardsona poświęconej drogom myśli Heideggerowskiej, zatytułowanej *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*⁸, zawarta została w formie wstępu wypowiedź Heideggera będąca próbą autorefleksji nad własną twórczością. Mówi on tam, że późniejszy tzw. zwrot (*Kehre*) w myśleniu nie stanowi w żadnym wypadku zawieszenia ważności tez, które pojawiły się w pracach z okresu pierwszego⁹. Należy więc przyjąć, że tezy te nadal obowiązują i są podstawą rozumienia całej filozofii Heideggerowskiej, zarówno w pierwszym, jak i w drugim okresie jego twórczości¹⁰. Chcąc odsłonić horyzont możliwej odpowiedzi na pytanie o sposób rozumienia skończoności w ontologii fundamentalnej, trzeba się będzie zatem odwołać do tez, jakie sformułował Heidegger w pierwszym okresie twórczości.

Zadanie to wymaga przyjęcia określonej metody analiz. Zdecydowałem się na krytykę wewnętrzną prac Heideggera, rozumianą tu jako analiza tekstu jego prac, w której rezultacie spodziewam się odsłonić poszczególne etapy Heideggerowskiej refleksji nad zagadnieniem skończoności w ontologii fundamentalnej, wskazując przy tym na możliwe związki z innymi problemami w obrębie owej refleksji. Do opinii komentatorów będę się wobec tego odwoływać jedynie wtedy, kiedy okaże się to konieczne dla samego procesu analizy. Uwagę skupię jedynie na tych komentarzach (ich wykaz zamieściłem w *Bibliografii*), które w opinii specjalistów uznane są za wartościowe z punktu widzenia właściwego zrozumienia myśli Heideggera. Z konieczności odwołuję się do komentarzy obcojęzycznych, jako że nie dysponujemy komentarzami w języku polskim do jego prac (z wyjątkiem rozprawy K. Michalskiego *Heidegger i filozofia współczesna*). Należy przy tej okazji zwrócić uwagę na fakt, że znajomość filozofii Heideggera w Polsce trzeba określić jako powierzchowną (z nielicznymi wyjątkami), ograniczoną często do obiegowych stwier-

⁷ Tamże, s. 224—239.

⁸ W. J. Richardson: *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*. The Hague 1963.

⁹ Tamże, s. XVII.

¹⁰ Pierwszy okres twórczości obejmuje lata 1923—1947, drugi 1947—1976. Oczywiście, są to daty przybliżone.

dzeń, powodujących wiele nieścisłości i braków interpretacyjnych, które pojawiają się głównie na łamach polskich czasopism filozoficznych.

Ten fakt stanowił dla mnie dodatkową inspirację do podjęcia zarysowanego tematu. Sytuacja ta spowodowała również, że zdecydowałem się na szersze wprowadzenie w filozoficzną problematykę, którą podejmuje Heidegger, tak by Czytelnik mógł wynieść w miarę całościowy obraz myśli, a nie tylko jej fragment. Dlatego też praca, którą prezentuję, składa się z dwu części.

Pierwsza część poświęcona została zasadniczemu — w myśl Heideggera — problemowi: bycia bytu (*Sein des Seiendes*) i możliwości ukazania w miarę pełnego horyzontu, w jakim pytanie o bycie może się pojawić. Dokonałem tu próby określenia istoty i treści fundamentalnej ontologii z perspektywy pytania o bycie. Na tym tle usytuowałem z kolei rozważania nad istotą metody filozoficznego badania charakterystycznej dla analiz Heideggerowskich. Dalej zaś staram się usytuować filozofię Heideggera pośród nurtów filozoficznych, które owo filozofowanie umożliwiły. Mam tu na myśli fenomenologię, filozofię transcendentalną (w wersji kantowskiej i neokantowskiej) oraz filozofię w jej postaci klasycznej. Tej ostatniej zresztą poświęcam już wiele uwagi w pierwszych rozdziałach pracy. Najogólniej rzecz biorąc, część pierwsza ma służyć przygotowaniu właściwych podstaw do prowadzenia analizy w obrębie bardziej szczegółowego tematu, którym jest zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej. Temu ostatniemu problemowi poświęcam drugą część pracy. Rozpoczynają ją rozważania nad możliwym sposobem rozumienia kategorii skończoności, po czym podejmuję analizę tych elementów wyznaczających strukturę ontologii fundamentalnej, które konieczne są w badaniu samej skończoności. Dokonuję w ten sposób rekonstrukcji struktury Troski (*Sorge*) — centralnej kategorii egzystencjalnej, określającej bycie człowieka — w perspektywie pytania o jej możliwe ontologicznie uwarunkowane ograniczenia. Próby pełnego ujęcia kategorii skończoności w ontologii fundamentalnej zaprezentowanej przez Heideggera w *Sein und Zeit* dokonałem na podstawie analizy całościowego charakteru struktury Troski, ujawnionej w strukturze „bycia-ku-śmierci” (*Sein zum Tode*). Rozważania te wprowadzają bezpośrednio w drugi, zasadniczy oprócz pytania o bycie, problem, jaki podejmuje Heidegger, mianowicie problem czasu, czasowości (*Zeitlichkeit*), a ściślej — relacji, jaka zachodzi między byciem a czasem. Jest to również — jak się później okaże — problem relacji między skończonością w człowieku a czasowością. Tę część analizy kończę próbą określenia samej kategorii skończoności w *Sein und Zeit* i ukazania roli, jaką odgrywa ta kategoria w możliwości zbudowania ontologii fundamentalnej, następnie zaś metafizyki.

Końcowe rozdziały pracy poświęciłem Heideggerowskiej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* I. Kanta. Odczytania sensu tej interpretacji dokonuję

w prespektywie pytania o skończoność w człowieku. W tym celu podjąłem rozważania nad problemem czystej syntezy ontologicznej, rozważyłem transcendentálną dedukcję czystych pojęć intelektu, a także zagadnienie schematyzmu czystych pojęć intelektu. Odsłoniłem również rolę transcendentálną wyobraźni z jej wewnętrznym charakterem czasowym i funkcją warunkującą możliwość czystej syntezy apriorycznej (ontologicznego poznania). Rodział zakończyłem rozważaniami nad rolą zagadnienia skończoności w *Krytyce czystego rozumu* oraz funkcją, jaką spełnia kategoria skończoności w budowaniu struktury ontologii fundamentalnej, ostatecznie zaś — w możliwości ufundowania metafizyki. Pracę zamknąłem próbą syntezy analiz — i jej wyników — prowadzonych w *Sein und Zeit* i *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Jak widać, badania ograniczyłem do dwu wymienionych pozycji. Przyczyna takiego wyboru wynika z faktu, że prace te podejmują, jako jeden z głównych, problem fundamentalnej ontologii i jej warunków możliwości, a także — w sposób wyraźny — zagadnienie skończoności. Ustalenia w zakresie tej problematyki są wiążące dla całej twórczości Heideggera, mimo że zmienia on w pewnym momencie optykę filozofowania. Późniejsze prace skupiają się raczej na samym problemie bycia i różnych możliwych jego ujęciach, natomiast problem ontologii fundamentalnej ustępuje miejsca innym zagadnieniom. Czy znaczy to, że zostaje on w ogóle zaniechany? Bynajmniej. Sposób funkcjonowania ontologii fundamentalnej w późniejszym okresie twórczości Heideggera okazuje się jednak problemem na tyle skomplikowanym, że wymagałby oddzielnych analiz. Tymczasem na jeszcze jeden moment chciałbym zwrócić uwagę: na kwestię języka filozoficznego, jakiego używa Heidegger. Jest to język hermetyczny, który charakteryzuje duża liczba neologizmów, z czym wiąże się ostatecznie trudność w tłumaczeniu wielu pojęć języka tej filozofii. Jeśli to możliwe, staram się znajdować polskie odpowiedniki tych pojęć. Nie zawsze jednak da się to uczynić. Odwołuję się wtedy do kontekstu, w którym dany termin się pojawił, próbując dokonać opisu wskazującego na możliwy sposób rozumienia tego terminu, a także staram się prezentować tekst oryginalny (przypisy). Z pewnością nie zawsze zabiegi te okazują się udane. Mam jednak nadzieję, że nie przysłoni to całkowicie sensu, jakim nacechowane są te terminy w języku filozoficznym Heideggera.

Kończąc uwagi wstępne, pragnę podkreślić, że mam świadomość faktu, iż praca nie wyczerpuje wszystkich możliwych aspektów, jakie zapewne dałoby się uwzględnić w ramach podjętego tematu. Stanowić to może jedynie inspirację do dalszych badań. Jeżeli jednak okaże się, że udało mi się oddać istotę poglądów Heideggera w zakresie podjętego tematu, to uznam moje zadanie za spełnione.

Pragnę wyrazić swoją wdzięczność promotorowi pracy prof. dr. hab. Józefowi Bańce za szczególną pomoc udzielaną mi na każdym etapie pracy, za cenne wskazówki oraz inspiracje. Słowa podziękowania kieruję również do wielkiego przyjaciela M. Heideggera, wybitnego znawcy jego myśli prof. Waltera Biemela za przedyskutowanie wielu kwestii związanych ze strukturą pracy i sposobem ujęcia zawartych w niej problemów.

Część pierwsza

W STRONĘ PYTANIA O FUNDAMENTY METAFIZYKI

Całość analiz w *Sein und Zeit* sprowadza się do pytania o bycie bytu — do pierwotnego pytania metafizyki o to, czym jest byt, o to, jak można go ująć w jego byciu, do pytania o to, czym jest samo bycie bytu, jak możliwa jest jedność bytu wtedy, kiedy wypowiada się go na tak wiele możliwych sposobów. Ostatecznie wszystkie te pytania sprowadzić można do jednego: Na czym sam byt opiera swoją zrozumiałość, jaki jest w ogóle sens bycia bytu, co to znaczy być bytem?

Czyż dzieje metafizyki nie są tymi, które odpowiedzi na to pytanie władne są udzielić? Czy rozumienie bytu w metafizyce od czasów Arystotelesa do czasów Hegla i Nietzschego jest rozumieniem właściwym, jedynym czy też tylko jednym z możliwych? Czy poarystotelesowska interpretacja rozumienia bytu nie stanowi deformacji wcześniejszej, presokratycznej? W końcu — czy poarystotelesowska interpretacja rozumienia bytu wypełniła w całości horyzont pytania o byt? Oto lista problemów wymagających — zdaniem Heideggera — ponownego namysłu, jeżeli pytanie o byt ma być postawione właściwie. Owe pytania wyznaczają całą drogę filozoficznej refleksji tego myśliciela. Droga ta rozpoczyna się pytaniem, które pojawia się już w pierwszym akapicie *Sein und Zeit*¹, będącym artykulacją platońskiej myśli zawartej w tekście *Sofisty*²: Czy dzisiaj posiadamy już odpowiedź na pytanie o to, co właściwie można rozumieć pod pojęciem „byt”, czy wiemy, co to w ogóle znaczy „być bytem”? Zdaniem Heideggera odpowiedź na to pytanie nie została dotąd udzielona w sposób zadowalający; gorzej — pytania o bycie bytu, tj. pytania o to, co w ogóle znaczy „być”, nie potrafiono nawet właściwie postawić? Samo bycie stało się nie myślanym horyzontem metafizyki. Czy znaczy to jednak, że

¹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979, s. 1.

² Platon: *Sofista*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1956, 244a.

dziś nie możemy już podjąć próby postawienia owego pytania? Bynajmniej. Należy je postawić na nowo, tj. tak jak — zdaniem Heideggera — stawiali je filozofowie presokratejscy.

Metafizyka od czasów Arystotelesa organizuje się wokół pytania o byt, przy czym samo pytanie o jego bycie popada w zapomnienie. W filozofii posokratejskiej pojawia się specyficzna wykładnia tego, co rozumie się pod pojęciem „bycie”, wykładnia rzutująca na całość późniejszych dziejów metafizycznego rozumienia bycia. Najogólniej mówiąc, w metafizyce posokratejskiej bycie jest określone jako pojęcie najbardziej ogólne, a co zatem idzie — puste i nieprzenikliwe³. Jako takie, stało się ono pojęciem niedefiniowalnym, co ostatecznie doprowadziło do sytuacji, w której pytanie o bycie stało się pytaniem nie myślącym.

Chcąc w pełni zdać sobie sprawę z charakteru pytań, jakie stawia Heidegger w *Sein und Zeit*, konieczne będzie dokładniejsze przeanalizowanie zarówno posokratejskiej, jak i przedsokratejskiej interpretacji rozumienia tego, czym jest bycie bytu.

Pytanie o bycie w filozofii posokratejskiej

Zdaniem Heideggera „bycie” w rozumieniu Arystotelesa charakteryzuje się jako pojęcie najwyższą ogólnością. Nie jest to natomiast ogólność rodzajowa, tj. taka, która obejmowałaby obszar wszystkich bytów. Ogólność pojęcia „być” przekracza tu każdorazowo ogólność rodzajową, nie zawiera się w niej⁴. W filozofii średniowiecznej bycie określone zostaje jako transcendens. Samą jedność transcendentalnej ogólności w przeciwieństwie do różnorodności pojęć rodzajowych określa się tam jako jedność analogii (pojawia się to zresztą już u Arystotelesa). Problem dyskutowany jest w filozofii tomistycznej i skotystycznej, z tym że — zdaniem Heideggera — nie dochodzi tam do jasnej i pełnej jego eksplikacji. Jeżeli zatem mówi się o byciu, jako o najogólniejszym pojęciu, nie znaczy to w żadnym wypadku, iż samo rozumienie tego, czym jest bycie, charakteryzuje się już pełną jasnością i precyzją. To samo odnosi się do problemu niedefiniowalności pojęcia „być”. Definiowalność wyklucza bowiem najwyższą ogólność, o ile *definito fit per genus proximum et differentiam specificam*. Definiowalność zatem dotyczy jedynie bytów rodzajowych.

³ Tamże, s. 3—4.

⁴ Tamże, s. 3.

Bycie nie jest natomiast żadnym bytem rodzajowym. Bycie w ogóle nie jest bytem. Różnica ujawnia się w samym pytaniu, co to w ogóle znaczy być bytem. „Być” i „byt” wskazują tu na fundamentalną różnicę, którą później określi Heidegger mianem różnicy ontologicznej. Definicja wiąże się zawsze z jakimś bytem, nie odnosi się zatem do bycia jako takiego, tym niemniej — zdaniem Heideggera — niedefiniowalność bycia wcale nie przekreśla możliwości pytania o bycie samo, przeciwnie — skłania dopiero w szczególny sposób do takiego pytania⁵. Ujęcie bycia jako pojęcia samozrozumiałego („samozrozumiałość” przyjmuje się w późnogreckiej i średniowiecznej ontologii) również nie może stanowić bariery w pytaniu o bycie samo. Traktuje się tam „bycie” jako pojęcie samo przez się zrozumiałe (*Selbstverständliches Begriff*)⁶. W każdym odniesieniu do bytu zawiera się już *implicite* pojęcie bycia. Rozumiemy zdanie: „Niebo jest niebieskie” czy też „Jestem zadowolony”. W obu zdaniach pojawia się bycie, jest ono jednak zawsze interpretowane z pozycji jakiegoś bytu, nie pyta się natomiast o to, co to w ogóle znaczy „jestem”, „jest”, tzn. o to, co w ogóle znaczy „być”. Bycie przyjmowane jest jako coś samo przez się zrozumiałego. Heidegger twierdzi, iż takie podejście do problemu bycia świadczy nie tyle o samozrozumiałości tegoż, ile raczej o pełnej jego niezrozumiałości⁷. Wskazuje on zarazem na fakt, iż w każdorazowym odniesieniu się do bytu zawarte jest już pewne zagadkowe *a priori*, które samo jest czymś nie myślącym, acz istotnym. Wynika stąd konieczność ponownego postawienia problemu bycia, problemu zasadniczego dla rozumienia pełnego horyzontu pytania o byt. Pytanie o bycie nie jest zatem pytaniem nowym w filozofii.

Heidegger skłonny będzie twierdzić, iż okazuje się ono pytaniem nowym o tyle tylko, o ile winno być w metafizyce na nowo postawione. Nie jest to zatem skierowanie się w obszar całkowicie nieznany, lecz raczej powrót (*Rückgang*) do tego, co już kiedyś rozważano, a co ze względu na szczególną drogę filozofii (interpretacji bytu) zostało zapomniane (*Versäumnis*). Ma w tym wypadku Heidegger na myśli przede wszystkim filozofów presokratycznych, którzy — jego zdaniem — myśleli problem bycia, chociaż nie tematyzowali go w sposób bezpośredni. Do filozofów tych zalicza Heidegger Heraklita i Parmenidesa. Jak zatem rozumieją bycie ci filozofowie? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, odwołamy się do pracy Heideggera *Einführung in die Metaphysik*⁸.

⁵ Tamże, s. 4.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tenże: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1976. Zob. także G. J. Seidel: *Martin Heidegger and the Pre-Socratics*. Lincoln 1964, s. 34—36, 36—64, 87—105.

Pytanie o bycie w filozofii presokratejskiej

Rozważania nad problemem bycia w filozofii presokratejskiej rozpoczyna Heidegger od analiz pojęcia $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Twierdzi on, iż pierwotnie nim właśnie presokratycy wyrażali bycie⁹. Pojęcie to nie oznaczało „natury” w sensie zbioru rzeczy materialnych, lecz przede wszystkim całość tego, co bytuje, byt jako taki w całości. Jak na tym tle możliwe jest rozumienie bycia jako $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$? Otóż $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ oznaczało pierwotnie „samo z siebie powstające” (*das von sich aus Aufgehende*) — np. wzrastanie róży; odsłaniające się rozwinięcie, które wprowadza siebie w bezosłonność, w jawność, stając się zjawiskiem¹⁰. Krótko można je określić jako „wzrastająco trwające spełnienie” (*aufgehend-verweilende Walten*), w którym dwa momenty są istotne: samo powstawanie, wzrastanie (w sensie urzeczywistnienia — *zur Wirklichkeit kommen*), wchodzenie w „światło” rzeczywistego w sensie zjawiania się; trwanie tego, co wzrosło, powstało, stan bytu — obecność, stała obecność (*ständige Anwesenheit*). Tak więc — zdaniem Heideggera — „bycie” oznaczało dla presokratyków stałą obecność w podwójnym sensie: powstawania i trwania. Jako takie wyprowadzane jest z pojęcia $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ i jest z nim tożsame. Ostatecznie więc można by określić bycie jako wzrastająco-trwające spełnianie. Jako $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, bycie przenika całość bytu, obejmuje sobą całość tego, co bytuje, i stanowi dopiero warunek możliwości ujęcia bytu jako takiego.

Jak na tym tle sytuują się rozważania jednego z przedstawicieli filozofii presokratejskiej — Heraklita¹¹? Co rozumiał on — wedle Heideggera — pod pojęciem „bycie”? Otóż, Heraklit wyklada bycie jako $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. Z analizy fragmentów jego wypowiedzi wyprowadza Heidegger wniosek, iż pod pojęciem $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ należy rozumieć przede wszystkim „jednoczenie bytującego” (*Zusammen des seiend, das Sammelnde*), tj. wszystkiego, co w jakikolwiek sposób się wydarza, w pewną stałość, która również charakteryzuje $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ¹². Istotę tego pojęcia można więc określić jako „stałe w sobie sprawiające, pierwotnie

⁹ M. Heidegger: *Einführung...*, s. 10—11.

¹⁰ „Was sagt Wort $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$? Es sagt das von sich aus Aufgehende (z. B. Aufgehen einer Rose) das sich eröffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung — Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben kurz, das aufgehend — verweilende Walten.” Tamże, s. 11.

¹¹ Tamże, s. 96—104.

¹² „Vom Logos wird gesagt: 1. Ihm eignet die Ständigkeit, das Bleiben; 2. er west als das Zusammen im Seienden, das Zusammen des Seiend, das Sammelnde; 3. alles was geschieht, d.h. in das Sein kommt, steht da gemäß diesem ständigen zusammen; dieses ist das Waltende”. Tamże, s. 95.

jednoczące jednoczenie” (*die ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesamtheit*). Owa jednocząca funkcja *λόγος* wywodzi się stąd, twierdzi Heidegger, że czasownik *λέγειν*, z którego pochodzi rzeczownik *λόγος*, oznacza przede wszystkim „jednoczenie” (*Sammeln*)¹³. Tak więc *λόγος* to stałe jednoczenie, dzięki któremu byt jest bytem, tzn. jest byciem bytu; *λόγος* to bycie tego, co bytuje. Jest *λόγος* ponadto tym, za pomocą którego wyjaśniamy coś, rozważamy, tłumaczymy.

Ta funkcja *λόγος* ujawnia się w pojęciu *πόλεμος*, które tłumaczyć należy jako „rozkładanie”, ale rozkładanie jednoczące zarazem w sobie wszelkie przeciwieństwa¹⁴ i umożliwiające wyjaśnienie (*Auseinandersetzung*) o tyle, o ile w pojęciu *πόλεμος* dokonuje się jednoczenie zróżnicowanego w jedność. Należy traktować je jako to, co pozwala dopiero ująć byt jako byt, a zatem bycie samo. Ostatecznie *λόγος* i *πόλεμος* są tym samym: byciem tego, co bytuje (*Sein des Seienden*).

Jak problem ten — problem bycia — przedstawia się w filozofii Parmenidesa. Heidegger twierdzi, iż mimo zasadniczych różnic w pojmowaniu przedmiotów filozoficznych analiz między Heraklitem a Parmenidesem da się znaleźć pewien wspólny horyzont rozważań i rozstrzygnięć w odniesieniu do pytania o bycie. Wspólny horyzont odsłania się w Parmenidesowego sposobie rozumienia bycia, gdzie bycie jest *ἓν, ζυγές* — „czymś w sobie samym jednoczącym”; *μοῦνον* — „w jedno-jednoczącym”, *οὐλόν* — w pełni trwałym, stale ujawniającym się spełnianiem¹⁵. Kiedy zatem Parmenides myśli bycie jako *ἓν*, rozumie przez nie nie tyle jakąś pustą (*leere*) jedność, nie tożsamość jako zwykłą równoważność (*Gleich-gültigkeit*), lecz współprzynależność tego, co różne (*Zusammengehörigkeit des Gegenstrebigen*)¹⁶. Co oznacza tutaj pojęcie współprzynależności? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba będzie się odwołać do analizy słynnego piątego fragmentu, w którym wypowiada się Parmenides o współprzynależności bycia i myślenia. Mówi on: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*, wyrażając w ten sposób sąd o współzależności bycia i myślenia. Kluczowymi pojęciami są tu: *τὸ αὐτὸ, νοεῖν* i *εἶναι*. Co obejmuje pojęcie *τὸ αὐτὸ*? Heidegger stwierdza, iż nie należy pod pojęciem tym rozumieć jakiejś identyczności w sensie tożsamości, pełnej jedności, lecz raczej współprzynależność do siebie tego, co różne, w sensie Parmenidesowego *ἓν*,

¹³ „[...] λέγειν [...] besagt: das eine zum anderen legen, in eines zusammenbringen, kurz: sammeln”. Tamże, s. 95

¹⁴ Tamże, s. 47.

¹⁵ „Auch für Parmenides ist das Sein das *ἓν, ζυγές*, das sich in sich zusammenhaltende, *μοῦνον*, einzig einigende, *οὐλόν*, das vollständige, das ständig sich zeigende Walten [...]”. Tamże, s. 104.

¹⁶ „Einheit ist hier nicht leere Einerleiheit, nicht Selbigkeit als bloße Gleich-gültigkeit. Einheit ist *Zusammengehörigkeit des Gegenstrebigen*. Dies ist das ursprünglich Einige.” Tamże, s. 106.

Heraklitowego λόγος i πόλεμος. Co natomiast oznacza εἶναι? Heidegger sądzi, iż przede wszystkim bycie w sensie φύσις, tj. wzrastająco-trwającego spełnienia. Trzeci element, trzecie pojęcie — νοεῖν jest natomiast tym, którego zrozumienie sprawia największą trudność, które najczęściej bywa źle rozumiane. Nie oznacza ono bowiem myślenia. „Myślenie” w filozofii greckiej jest tym, co z zasady przeciwstawia się byciu. To natomiast, o czym mówi Parmenides, wydarza się przed podziałem na myśl i jej przedmiot. Nie jest to jeszcze czas, w którym rozdzielenie to w pełni się artykułuje. Specyfika myślenia Parmenidesa wyraża się właśnie w tym, że myślał w kategoriach, w których przeciwstawienie to nie funkcjonowało. Zrozumienie νοεῖν nie może się zatem pokrywać z „myśleniem”. Pojęcie νοεῖν tłumaczy Heidegger jako „słuchanie, wsluchiwanie się w...” (*Vernehmen*)¹⁷ w podwójnym sensie: jako objęcie, ujęcie tego, co się pokazuje (*hin-nehmen, das was sich zeigt*); wchłonięcie, włączenie, aktywne przejęcie tego, co się pokazuje (= *vernehmen = im aktiven Sinne*). W ten i tylko w ten sposób można powiedzieć, iż νοεῖν przynależy do εἶναι (bycia). Do wzrastająco-trwającego spełnienia współprzynależy wsluchiwanie się w sensie ujmującego aktywnego wchłonięcia. Warunkiem możliwości νοεῖν jest φύσις-εἶναι, warunkiem możliwości φύσις-εἶναι jest νοεῖν. O tyle też w sposób konieczny przynależą one do siebie.

Z tego typu rozważań Heidegger wyprowadza wniosek, iż presokratyków charakteryzowała szczególna intuicja w pytaniu o bycie bytu, że próbowali oni w dostępny sobie sposób intuicję tę artykułować. Szczególnej uwagi wymaga status ontologiczny samego bycia.

Bycie jest tu traktowane jako niezależne od bytu mającego zdolność jego rozumienia, jako to, które wydarza się przed samym rozumieniem. Faktem jest natomiast, iż możliwość ujęcia bycia (φύσις-εἶναι) wiąże się z bytem mającym zdolność jego ujmowania (νοεῖν). Rozstrzygnięcie to — co należy podkreślić — będzie wyznaczać perspektywę myślenia Heideggera przede wszystkim w *Sein und Zeit*, kiedy podejmie próbę dotarcia do bycia samego, analizując sposoby bycia bytu mającego zdolność rozumienia bycia, tj. postawienia pytania o bycie samo. Można by zaryzykować twierdzenie, iż Parmenidesowa teza o współzależności εἶναι i νοεῖν jest tą, której Heidegger poświęci swoje rozważania.

Zanim jednak przejdziemy do Heideggerowskich analiz sposobów „docierania do...” bycia, musimy jeszcze pozostać w obrębie pytania o bycie, po to by możliwie jasno wyeksplikować pełny horyzont, w którym może się ono pojawić. W tym celu proponujemy się odwołać do filozofii platońskiej¹⁸, do

¹⁷ „Noein heißt vernehmen [...], einmal: hin-nehmen, auf einen zukommen lassen, nämlich das was sich zeigt, erscheint [...], sodann: einen Zeugen vernehmen.” Tamże, s. 105.

¹⁸ Platon: *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1958.

pracy Heideggera *Platons Lehre von der Wahrheit*¹⁹ oraz pracy znakomitego komentatora filozofii Heideggerowskiej J. W. Richardsona (*Through Phenomenology to Thought*)²⁰. Zaznaczyć wszakże musimy, iż rozstrzygnięcia interpretacyjne, które pojawią się jako rezultat analiz wymienionych prac, nie będą się do końca pokrywać z żadną z interpretacji w nich prezentowanych.

Metafizyka światła

W ostatniej części VI księgi *Państwa*²¹ Platon wieździe rozważania teoriopoznawcze. Chodzi, rzecz jasna, przede wszystkim o stosunek poznającego do tego, co poznawane, o problem warunków możliwości poznawalności jako takiej.

Tym, co — stwierdza Platon — umożliwia poznawalność, jest wzrok, dzięki któremu możliwa jest widzialność przedmiotu poznawanego. Samo więc poznanie dokonuje się przede wszystkim jako widzenie. Widzenie i widzialność, zakładające wzrok i przedmiot widziany, wymagają z konieczności trzeciego elementu, aby poznanie jako takie mogło się dokonać. Owym trzecim elementem (rodzajem trzecim — jak powiada Platon) jest światło — *τὸ φῶς*, łącznik wiążący zmysł wzroku i przedmiot widziany. Światło utożsamia Platon ze słońcem (*Helios*). Samo słońce nie jest zatem tożsame ani ze wzrokiem, ani z przedmiotem poznawanym, jest natomiast — jak powiada Platon — przyczyną wzroku, jego warunkiem, a co za tym idzie — warunkiem samego poznania. Słońce okazuje się dzieckiem Dobra — Idee Dobra *ἡ τὸν ἀγατὸν ἰδέα*. Idea Dobra jest tą, która udzieliła istnienia słońcu, tą, dzięki której ono samo jest.

Idea Dobra odnosi się do świata myśli, słońce — do obszaru świata zmysłowego. Dziecko — słońce — zrodzone z Dobra (Idea Dobra) nie tylko staje się warunkiem poznawalności w świecie zmysłowym, ale, co ważniejsze, warunkiem możliwości istnienia przedmiotów poznania. Powiada Platon: „— Przyznasz, że słońce, tak mi się wydaje, rzeczom widzialnym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania, i wzroku, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem.

— Jakżeby?

¹⁹ M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus“*. Bern 1954.

²⁰ W. J. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague 1967.

²¹ Platon: *Państwo...*, ks. VI.

— Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, a również istnienie [podkr. — B. D.] oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istotą, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele.”²²

To zatem, dzięki czemu coś „jest” jako to, co „jest”, i dzięki czemu to, co „jest” — jest poznawalne, ma swoje źródło w Idei Dobra jako takiej. Taki ostatecznie wniosek można by wyprowadzić z Platońskich rozważań teoriopoznawczych, które — jak widzimy — wiedą wprost do twierdzeń ontologicznych.

Cel podejmowanych przez nas analiz stanowi jednak nie tyle próba zrozumienia Platońskiej teorii idei i jej epistemicznych konsekwencji, ile wyznaczenie na ich podstawie możliwego horyzontu pytania o to, czym jest bycie jako takie. Platon wykląda Ideę Dobra jako źródło, z którego pochodzi światło, warunek możliwości poznawalności i istnienia przedmiotów poznania. W ten sposób Idea Dobra staje się warunkiem możliwości bytu (tego, co „jest”) jako bytu i jego poznawalności. Materializuje się ona w teorii Platońskiej jako światło (trzeci element). Wzrok zatem, będący własnością poznającego, sam opiera się na procesie świecenia. Przedmiot poznania jest więc poznawalny o tyle, o ile istnieje podmiot poznający i proces świecenia. Ten zaś czerpie swoje istnienie z Idei Dobra. Ostatecznie — byt (to, co „jest”) jest bytem dzięki temu, że uzyskał swoje istnienie i poznawalność od Idei Dobra. Idea Dobra jawi się tutaj jako warunek możliwości bytu jako bytu i jego poznawalności. Istotą tak rozumianej idei jest zatem urzeczywistnienie, tzn. umożliwianie istnienia bytu jako takiego. Ujawnia się ona w charakterze tego, co urzeczywistnia i czego sama jest urzeczywistnianiem. W tym sensie można ją rozumieć jako pewnego rodzaju *a priori* warunkujące byt jako taki. Heidegger dostrzega w Platońskiej teorii idei źródło możliwości rozumienia tego, co sam nazywa byciem bytu. Potwierdza to fakt częstego odwoływania się Heideggera do Platońskich rozważań ontologiczno-epistemicznych. Spróbujmy podążać tą drogą, mając nadzieję, że w ten sposób odsłoni się przed nami samo bycie i możliwy sposób jego rozumienia.

Autor *Sein und Zeit* traktuje rozważania Platońskie jako przejaw faktycznego zainteresowania Platona pytaniem o bycie, o to, dzięki czemu byt jest tym, czym jest. Twierdzi, iż w rozważaniach Platońskich zachowują jeszcze moc pierwotne pytania ontologii — o byt i jego bycie, charakterystyczne dla całego okresu filozofii presokratejskiej²³. To, co rozpoczyna się w dziejach filozofii po Platonie, traktuje Heidegger jako zasadniczy zwrot w rozwoju filozofii. Zwrot ten charakteryzuje się przede wszystkim tym, że zmienia

²² Tamże, ks. VI, 508c—509c.

²³ M. Heidegger: *Platons Lehre...*, s. 35.

się radykalnie perspektywa, z której pada pytanie o sam byt. Zanim jednak przejdziemy do omówienia owego zwrotu, musimy ukonstytuować horyzont możliwej odpowiedzi na pytanie o bycie. W tym celu proponujemy prześledzenie analizy określającej bycie, jaka pojawia się w znakomitej pracy poświęconej filozofii Heideggerowskiej, pracy J. W. Richardsona *Through Phenomenology to Thought*²⁴. W jej rozdziale wstępnym, wprowadzającym w analizę filozoficznej drogi myślenia Heideggera, formułuje on określenie tego, co można by rozumieć pod pojęciem bycia. „Proces świecenia, na mocy którego byty (oświecone) ujawniają się jako byty — nazwać można byciem.”²⁵ Proces świecenia, oświecania powoduje, iż byty jako takie wychodzą na jaw, ujawniają się — stają się dopiero tym, czym są²⁶. To metaforyczne określenie bycia ma swoją głęboką intuicję, którą będziemy starali się odsłonić i rozwinąć, opierając się na myśli Platońskiej. To, jak pamiętamy, co sprawia — zdaniem Platona — iż byty (to, co jest) istnieją i są poznawalne, nazywa on Ideą Dobrą, materializującą się w obszarze świata zmysłowego w postaci światła. Warunkiem możliwości istnienia bytu i jego poznawalności na poziomie zmysłowym (poznawanie doksalne) okazuje się Idea Dobra — światło. Pytanie, na jakie odpowiada rozstrzygnięcie Platońskie, dotyczy więc odsłonięcia źródła, fundamentu, z którego byt czerpie swoje istnienie i poznawalność; dotyczy odpowiedzi na pytanie o to, dzięki czemu byt jest tym, czym jest — tzn. bytem. Nie jest to zatem pytanie charakterystyczne dla późniejszej myśli Arystotelesowskiej o to, czym jest byt, jako byt²⁷, lecz pytanie o to, dzięki czemu on sam (byt) jest tym, czym jest — bytem. Jest to w końcu pytanie o to, co właściwie znaczy być bytem, a ostatecznie pytanie o to, co w ogóle znaczy „być”.

W rozważaniach Platona światło (słońce) jest sposobem materializowania się Idei Dobry. Samo światło wykracza już jednak poza obszar świata idei i jako takie wkracza w obszar świata zmysłowego, w obszar tego, co bytuje. To samo dotyczy bycia. Nie jest ono poza bytem, w jakimś „odrębnym” świetle, lecz przynależy do bytu, do sfery jego realnego istnienia. Bycie nierozzerwalnie wiąże się z samym bytem, ponieważ tak jak istnienie oraz poznawalność podmiotu i przedmiotu poznawanego zależne są od słońca (Idei Dobry), tak też byt zależy od tego, dzięki czemu jest tym, czym jest — od bycia. Proces więc, dzięki któremu byt jest i może być tym, czym jest — bytem, proces oświecania, poprzez który byt ujawnia się jako byt, proces

²⁴ W. J. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology...*, s. 316—320.

²⁵ „The lighting — process by which beings are illumined as beings — this is what Heidegger understands by Being [...]” Tamże, s. 6.

²⁶ „Being is not a being, because it is that which enables beings to be [present] [...]” Tamże.

²⁷ Arystoteles: *Metafizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1983, ks. I (IV).

urzeczywistniania tego, co jest, nazwać można byciem. Bycie to zatem to, co sprawia, iż byt jest bytem; proces, w którym on sam (byt) wychodzi na jaw.

Owej pocesualności bycia nie można uznać za tożsamą z samym bytem ani nie można utożsamiać z jego istnieniem. Byt jako byt jest i jest tym, czym jest, dzięki temu, że bycie udzieliło mu istnienia, tak jak w Platońskiej koncepcji Idea Dobra słońce, światło, udziela istnienia i bytowości bytowi jako takiemu. Platońskie rozważania nad byciem pokrywają się tu do pewnego stopnia z całą tradycją filozofii presokratycznej. Pamiętajmy, że presokratycy rozumieli bycie jako *φύσις* — „wzrastająco trwające spełnianie (urzeczywistnianie), Heraklitejskie *λόγος* — „jednoczące sprawianie”, Parmenidiańskie *ἐν* — „jednocząco ujawniające spełnianie, wsłuchiwanie się w...”²⁸

Bycie jako proces nie poddaje się żadnej ścisłej definicji — nie jest przecież bytem, tylko procesem jego urzeczywistniania. Ono samo ujawnia się i ujawnić się może o tyle, o ile istnieje byt.

Utożsamianie bycia i bytu staje się — zdaniem Heideggera — źródłem błędów charakterystycznych dla późniejszego okresu rozwoju filozofii. Błąd utożsamienia bycia i bytu wiąże Heidegger już z systemem filozofii Arystotelesa. W tym to systemie metafizyka rozpoczyna odwrót od swoich podstaw — tj. od pytania, dzięki czemu byt jest tym, czym jest — skierowując się w stronę pytania o byt jako byt i jego istotne składniki. Co prawda, twierdzi Heidegger, echa pytania o bycie tkwią jeszcze w tej myśli, ale słabną wraz z kształtowaniem się systemu filozofii pierwszej. Pytanie o bycie pojawia się jeszcze w Arystotelesowskich pojęciach *ἐντελέχεια* i *ἐνέργεια*, które oznaczają działanie, sprawianie, a więc momenty o charakterze procesualnym²⁹. Później jednak, w pełnym systemie filozofii pierwszej, przyjmują one postać aktu lub formy jako zasady bytu. Zasada ta zostaje przeciwstawiona możliwości jako takiej. W ten sposób pojęcia te, włączone w obręb pojęcia bytu, stają się jego składowymi, tak iż samo bycie utożsamione zostaje z pojęciem bytu. Prowadzi to w konsekwencji do sytuacji, w której bycia nie myśli się już z perspektywy niego samego, lecz z perspektywy bytu. Tak to pytanie o bycie przestaje być myślanym pytaniem metafizyki. Pojawia się natomiast pytanie o byt jako byt i nauka o bycie jako takim. Jest to początek stanu, który Heidegger określił mianem zapomnienia o byciu (*Versäumnis*). Samo zapomnienie jawi się tu zatem jako skutek zmiany perspektywy w pytaniu o byt jako taki. Dołącza się do tego pewien specyficzny sposób rozumienia pojęcia bycia w filozofii poarystotelesowskiej, w której przez bycie rozumie się coś samorzuciałego, najogólniejszego i niedefiniowalnego. Podane określenia są nie tyle błędne, ile raczej uniemożliwiają zapytywanie o bycie samo. Ów syndrom wiedzie więc do sytuacji, w której

²⁸ Zob. s. 4–8 niniejszej pracy.

²⁹ A. Krokiewicz: *Arystoteles, Pirron i Plotyn* Warszawa 1974, s. 51, przypis 17.

pytanie o bycie przestaje być pytaniem myślanym. Oczywiście, nie znaczy to, że sam problem bycia znika z pola filozoficznych rozważań. Bycie jest nadal obecne, ale już nie w sposób fundamentalny. Pytanie o nie pojawia się wtedy, kiedy rozważa się byt jako taki. Mówi się tam co prawda o byciu, ale nie jest to refleksja wyodrębniona, w pełni uświadamiana. Dotyczy to całego systemu filozofii poarystotelesowskiej. Sytuacja taka prowadzi do stanu, który — zdaniem Heideggera — winien być przezwyciężony. Należy zatem w obrębie metafizyki powrócić do pierwotnych intuicji presokratejskich i Platońskich dotyczących problemu bycia. Wymaga to jednak dokonania w obrębie samej metafizyki radykalnego zwrotu do rozważań nad bytem w stronę rozważań nad byciem. Zwrot taki musi charakteryzować przede wszystkim konieczność zmiany postawy, stanowiska wobec problematyki bycia — zmiany postawy filozofa od naturalnej oczywistości bytu do fenomenu bycia. Wymaga to głównie umiejętności nakierowania się na pytanie o bycie.

Zmianę perspektywy, umiejętność nakierowania się na nowy horyzont wiąże Heidegger z rozumieniem greckiego pojęcia *παίδεια*.

Odwołamy się ponownie do rozważań Platońskich, ściśle — do Platońskiej metafory jaskini³⁰. Pojęcie *παίδεια* należy rozumieć — twierdzi Heidegger — jako całkowite przekształcenie, transformację (*Umwendung*) człowieka przebywającego w jaskini, polegającą na tym, że człowiek zdominowany światem cieni (bytu) przechodzi, skierowuje się ku światu, którego istotę stanowi świecenie, oświetlanie — ku światu idei (bycia). Jeżeli uznać świat cieni za pochodny, wtórny, to przekształcenie, transformacja polegałaby na zwróceniu się ku światu pierwotnemu, prawdziwemu — ku prawdzie. Pod pojęciem tego, co prawdziwe, prawdy, filozofia grecka — twierdzi Heidegger — rozumie „nieskrytość” (*Unverborgenheit*) — greckie *αλήθεια*³¹. Nieskrytość stanowi synonim prawdy. Przejście od świata cieni (bytu) w stronę świata idei (bycia) jest zatem przejściem ze skrytości w nieskrytość, a ponadto procesem adaptacji, przystosowywania się do nowej rzeczywistości (nieskrytość), nakierowania się na nieskrytość (bycie, prawdę, fundament), skierowania się ku źródłu światła, ku temu, co pozwala bytom — „być”, czyli ku byciu. Chodzi zatem o przekraczanie tego, co widzialne, oświetlone, i dążenie w stronę tego, co oświeśla. To zaś, co pozwala bytom być (bycie), musi zostać potraktowane i ujęte jako warunek ich możliwości, fundament, podstawa, grunt. Wszystko to określa sens i konieczność pytania o bycie. Świat codziennego doświadczenia bowiem rozumiany jest przede wszystkim jako świat tego, co już jest — jako to, co jest. W najogólniejszym sensie temu, co jest, przysługuje pojęcie bytu. Pojęciu bytu przyporządkowane zostaje fundamentalne pytanie o to, czym jest

³⁰ M. Heidegger: *Platons Lehre...*, s. 19–22, 23.

³¹ Tamże, s. 42. Zob. także W. Biemel: *Heidegger*. Hamburg 1973, s. 63.

on sam, pytanie, czym jest on jako taki, wyznaczające obszar panowania metafizyki. Metafizyka myśli byt, ale czy myśli również źródło, które pozwala bytom być, czy myśli ona bycie bytu?

Heidegger twierdzi — że myślenie takie obce jest metafizyce, ta bowiem myśli byt zawsze z pozycji niego samego bądź innego bytu. Metafizyka prezentuje zawsze byt ($\delta\upsilon$) w tym, czym byt jest ($\eta\ \delta\upsilon$), w czym się manifestuje, nie myśli natomiast samego światła (bycia), które pozwala być bytowi nieskrytym, gdyż światło nie jawi się jako byt³². Bycie nie jest bytem. Skrywa się ono zawsze za tym, co jest. Czymże jest zatem owo światło — skrywające się źródło nieskrytości? Tego pytania metafizyka poarystotelesowska nigdy nie potrafiła postawić, będąc zainteresowana bytem. Zdaniem Heideggera jednak należy je postawić, i to ze względu na samą metafizykę, ponieważ właśnie dzięki byciu metafizyka staje się możliwa. Heidegger odnosi się tu do sugestii Kartezjusza, zawartej w liście do Picota, że filozofia to drzewo, którego korzeniami jest metafizyka, pnem fizyka, gałęziami zaś wszelkie inne nauki. Heidegger natomiast pyta, czym jest gleba, w którą korzeniami sięga metafizyka³³. Czym jest ów fundament, na którym została ona zbudowana? Czym jest bycie bytu, jaki ma ono sens, co to w ogóle znaczy „być”? K. Michalski w pracy poświęconej filozofii M. Heideggera pisze, że „sens pytania: co to znaczy być? nie da się wypowiedzieć po prostu: można go uchwycić dopiero przez opis ruchu myśli, którego jest sprawcą”³⁴. Spróbujmy zbliżyć się do odpowiedzi na te pytania, rozważając sposób, w jaki samo pojęcie bycia wyjaśnia filozofia Heideggera.

Byt i bycie, czyli o problemie pewnej różnicy

Próbie uwyrażnienia pojęcia bycia przeprowadza Heidegger, podejmując analizę źródłowego rozumienia pojęcia „byt” ($\delta\upsilon$) w filozofii greckiej³⁵. Wskazuje on na fakt, iż z gramatycznego punktu widzenia pojęcie $\delta\upsilon$ ma postać imiesłowu czasu teraźniejszego od czasownika $\epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota$ i można go używać w formie zarówno rzeczownikowej, jak i czasownikowej³⁶. Forma rzeczow-

³² Zob. M. Heidegger: *Einleitung zu „Was ist Metaphysik“*. [Dodane do V wydania wykładu]. In: tenże: *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1978.

³³ Tamże, s. 58.

³⁴ Cyt. wg K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 9.

³⁵ Zob. M. Heidegger: *Holzwege*. Frankfurt am Main 1950.

³⁶ Tamże, s. 161—162, 317. Zob. także J. Damske: *Sein, Mensch und Tod*. Freiburg, München 1984, s. 21.

nikowa oznacza to, co jest — byt (*Seiendes*), czasownikowa zaś — pewien proces, dzięki któremu czy też na mocy którego byt (rozumiany rzeczownikowo) może stać się tym, czym jest. Czasownikową formę pojęcia *εἶναι*, proces dzięki któremu byt jest, nazywa Heidegger byciem (*Sein*).

W tym też sensie samo pojęcie „byt” *ὅν* wykazuje pewną ambiwalencję. Nazywa ją Heidegger mianem różnicy ontologicznej, tj. różnicy między tym, co jest (*ὅν*) bytem, a procesem, dzięki któremu byt jest tym, czym jest — byciem (*ὅν* — *Sein*). Rzeczownikowa forma *εἶναι* sprawia, iż pojęcie bytu traktowane bywa przedmiotowo (byt jako przedmiot, rzecz), przy czym najczęściej pomija się formę czasownikową. Zdaniem Heideggera natomiast forma czasownikowa stanowi tę, pod którą pojęcie „byt” (*ὅν*) występuje najczęściej, jeśli bowiem mówimy „byt” (*ὅν*), to nie tyle myślimy: „to jest byt”, ile mówimy: „jest”, „jestem”, „byłem”, „będę” itp. Wtedy pojęcie „byt” jawi się nie jako określona rzecz, lecz raczej jako pewne akty, wydarzenia, ruchy, stany itp. Uwidacznia się wtedy procesualny charakter pojęcia bytu (*ὅν*). Ambiwalencja w rozumieniu pojęcia bytu (*ὅν*) ujawnia się — zdaniem Heideggera — już u samych początków myśli greckiej³⁷. Wiąże się ona najprawdopodobniej z pierwotną formą pojęcia *ὅν*, tj. *ἐόν*, które znajdujemy np. w tekstach Homera, Parmenidesa i Heraklita. Owo *ἐ* wskazuje tu na temat *εἶναι* (stąd *εἶναι*, *est*, *ist*, *is*, „jest”), w którego dynamicznej strukturze imiesłów przyjmuje podwójny kształt. Dla Parmenidesa i Heraklita *ἐόν* może oznaczać proces ujedniania — „jedność w różnorodności” (*Ἐν-Πάντα*). Dotyczy to w szczególności Heraklita, uznającego za identyczne *Ἐν* i *λόγος* określane jako proces fundujący byt (byty). Określenie *Ἐν* koreluje z pojęciem *Πάντα* oznaczającym całość tego, co bytuje. Pomiędzy *Ἐν* i *Πάντα* zachodzi związek konieczny, tak że jedno nie jest możliwe bez drugiego. *Ἐν* nie może być uznane za fundujące bez *Πάντα*, które jest fundowane, natomiast *Πάντα* nie może być ugruntowane bez *Ἐν*. Owa konieczna korelacja między *Ἐν* i *Πάντα* odniesiona do Heraklitejskiego *λόγος* wyraża — zdaniem Heideggera — ową różnicę między byciem a bytem, której źródło tkwi w samej ambiwalencji pojęcia „byt” (*ὅν*).

W pracach Platona — stwierdza Heidegger — również da się odnaleźć pojęcie różnicy ontologicznej. Rozróżnienie bowiem na świat zmysłów i świat idei, świat fizyczny i świat metafizyczny czerpie swoje określenie z ambiwalencji pojęcia „byt” (*ὅν*). To, co istotne — to relacja między światem zmysłów i światem idei, określana mianem partycypacji (*μετέχω*). Czymże wszak jest partycypacja, jeśli nie artikulacją ambiwalencji? Samo wyróżnienie dwu światów i ich wzajemna relacja możliwe są tylko wówczas, gdy u podstaw tkwi ambiwalencja pojęcia „byt” (*ὅν*), która samo to rozróżnienie i relację

³⁷ M. Heidegger: *Holzwege...*, s. 317—318. Zob. tenże: *Identität und Differenz*. Pfullingen 1957, s. 59—69.

umożliwia. Wyróżnienie dwu światów i partycypacja muszą zatem zakładać ambiwalencję.

Z przeprowadzonych rozważań wynika, że metafizykę należałoby określić raczej jako tę, która opiera się na ambiwalencji pojęcia bytu ($\delta\upsilon$), niż jako tę, która wynikałaby z formuły $\delta\upsilon \ \eta \ \delta\upsilon$. Metafizyka zatem wyłaniałaby się z różnicy ontologicznej (ambiwalencji), która tym samym stanowiłaby jej podstawę, fundament, grunt. Metafizyka jest możliwa tylko o tyle, o ile stanowi wynik refleksowania „różnicy ontologicznej”. Pomijanie w metafizyce któregośkolwiek z członów różnicy ontologicznej prowadziłoby do przekreślenia jej samej, a zatem do zniesienia własnych fundamentów.

Metafizyka w postaci, jaką nadaje jej Arystoteles, myśli zawsze i każdorazowo byt w aspekcie jego samego, tj. bytu. Nie wychodzi zatem od pierwotnej — zdaniem Heideggera — ambiwalencji: różnicy ontologicznej. Zapominając o różnicy ontologicznej, zapomina się ostatecznie o samym byciu, pomija się proces, dzięki któremu byt może dopiero być tym, czym jest — bytem. To zatem, co zamierza swoją filozofią spowodować Heidegger, jest niczym innym, jak próbą ponownego sięgnięcia do źródeł problematyki ontologicznej i wyprowadzenia z zapomnienia (*Versäumnis*) problemu bycia bytu, bez którego on sam (byt) nie może być w pełni zrozumiany.

Odsłonić bycie i jego możliwy sens — oto jedyne i podstawowe zadanie, jakie stawia sobie Heidegger. Metafizyka w wersji Arystotelesowskiej nie podejmuje wszakże analizy procesu, dzięki któremu byt jest tym, czym jest — bytem; procesu, który ostatecznie warunkuje możliwość metafizyki w wersji Arystotelesowskiej, dlatego musi dokonać się — twierdzi Heidegger — przekroczenie tak rozumianej metafizyki. Nie ma ono jednak oznaczać zniesienia metafizyki — oznaczałoby to bowiem zniesienie jednego z członów ontologicznej różnicy — lecz ma być jedynie powrotem (*Rückgang*) w obszar tego, co w niej nie myślane — powrotem do bycia. Chodzi więc o problem ufundowania samej metafizyki, ontologii, dlatego też zadanie rozważenia samego problemu bycia musi się jawić jako próba odpowiedzi na pytanie o to, co czyni samą ontologię (metafizykę) możliwą. Jest to tym samym zadanie wiodące ku ufundowaniu samej ontologii (metafizyki), jeżeli bycie określa się jako ten moment różnicy ontologicznej, który jest momentem warunkującym możliwość odpowiedzi na pytanie o to, czym jest byt jako byt. Refleksję nad byciem samym należy — stąd wniosek — rozumieć jako ontologię fundamentalną, tj. ontologię, która rozważa bycie warunkujące możliwość ujęcia bytu jako takiego. Zbudowanie ontologii fundamentalnej czy raczej ufundowanie wszelkich możliwych ontologii staje się — jak widać — podstawowym zadaniem Heideggera.

Cel, ku któremu zmierza Heidegger, to zbudowanie ontologii — teorii bycia, o ile samo bycie jest momentem różnicy ontologicznej. Tak więc to, co czyni Heidegger, nie da się w żaden sposób odnieść do klasycznego (Arystotelesowskiego) rozumienia ontologii, gdzie przez ontologię rozumie się „naukę, która bada Byt jako taki (*το ὄν ἢ ὅν*)”³⁸, i gdzie sama koncepcja ontologii zależy od supozycji, jaką będzie posiadać samo pojęcie bytu. Tematem rozważań Heideggera — przedmiotem ontologii fundamentalnej ma być nie sam byt jako taki, lecz bycie bytu (*Sein des Seienden*). Sam byt (*Seiende*) natomiast poddany zostaje analizie o tyle tylko, o ile jako taki przynależy do bycia, o ile poprzez byt samo bycie może wyjść na jaw, ujawnić się.

Ontologia stanowi dla Heideggera nazwę pytania o bycie bytu. Rozważanie natomiast samego bytu jako bytu jest czymś wtórnym w stosunku do rozważań nad byciem. Filozofia winna zajmować się tym, co najbardziej pierwotne, podstawowe w strukturze rzeczywistości, to zaś, co pochodne, wchodzi w zakres zainteresowania nauk szczegółowych. Zajmują się one poszczególnymi bytami, podejmują każdorazowo tematyzację określonych bytów, które same stanowią przedmiot ich zainteresowań. Są one jednak ślepe i naiwne, jeżeli nie posiadają świadomości własnych podstaw, tj. wtedy, kiedy nie odpowiadają na pytanie o to, dzięki czemu przedmiot (byt) jest tym, czym jest — kiedy nie stawiają fundamentalnego pytania o bycie³⁹. Tak więc za warunek zbudowania ontologii poszczególnych przedmiotów (ontologii regionalnych) uznać należy ontologię bycia — ontologię fundamentalną. Celem, ku któremu zmierza ontologia fundamentalna, jest nie tyle analiza bycia poszczególnych, wyróżnionych bytów, ile dotarcie do samego bycia jako takiego, w jego jedności ujawniającej się dopiero w różnorodności — konkretyzującej się w poszczególnych bytach. Analitykę bycia bytów wyróżnionych należy tu traktować jedynie jako drogę, na której i za pomocą której odsłania się dostępność bycia jako takiego. Ontologia więc jako pytanie o bycie bytów wyróżnionych sama byłaby ślepa i naiwna, gdyby nie pytała o swoją podstawę — o bycie i jego możliwy sens. Ontologia fundamentalna ma być tą, która odsłania najgłębszą strukturę rzeczywistości. Takie rozumienie ontologii fundamentalnej skłaniać musi ku pytaniu, pojawiającemu się w sposób konieczny jako nieunikniona konsekwencja samego rozumienia ontologii fundamentalnej. Pytanie to można sformułować w sposób następujący: Skoro ontologia fundamentalna ma być teorią bycia, to gdzie należy szukać źródła, warunku możliwości jej sfor-

³⁸ Arystoteles: *Metafizyka...*, ks. I (IV) I 1003a.

³⁹ Zob. M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 9. Mówi o tym również K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 9.

mulowania? Chodzić zatem będzie o określenie perspektywy, w której można zadać pytanie o bycie.

Ontologia fundamentalna i analityka *Dasein*

U podłoża Heideggerowskiego programu filozofii tkwi pytanie o bycie bytu (*Sein des Seienden*), które sformułował on w sposób szczególny, tj. w sposób wskazujący bezpośrednio na perspektywę poszukiwania odpowiedzi na pytanie o bycie samo. To, o co pyta Heidegger, dotyczy bycia jako takiego, ale przede wszystkim możliwości ujęcia jego sensu. Owo pytanie sprowadza się zatem do pytania o sens bycia (*Sinn von Sein*). Co to znaczy pytać o sens bycia? Znaczy to — skierować rozważania nad byciem nie tyle ku byciu samemu, ile ku uprzedniej możliwości jego rozumienia (*Seinsverständnis*). Pojęcie rozumienia bycia odnosi całość zagadnienia do rozważań nad bytem, którego wewnętrzną możliwością jest zrozumienie bytu i bycia, który wobec tego musi być potraktowany jako warunek możliwości docierania zarówno do bycia samego, jak i jego ujęcia. Jedynym bytem pośród wszystkich bytów mających możliwość rozumienia bycia jest człowiek⁴⁰; on też musi być uznany za byt warunkujący możliwość postawienia ontologicznego pytania o bycie i jego możliwy sens.

W pytaniu o bycie, o jego sens chodzi zatem o to, co właściwie myślimy jako byty rozumiejące, kiedy mówimy „byt”, „bycie”, „jest”. Co znaczy dla nas „jest”, „bycie”, „byt”? Zapytujemy więc: Co rozumieją ludzie, kiedy pytają o bycie? To zatem, o co pyta Heidegger, nie dotyczy bezpośrednio samego bycia, lecz odnosi się do pytania: Co my, rozumiejący rozumiemy wówczas, gdy wypowiadamy słowo „być”? Pytamy więc o możliwy sens słowa „być.” Pojawia się w tym miejscu problem wymagający natychmiastowego wyjaśnienia. Otóż, sama możliwość pytania o sens bycia wynika z faktu, iż już wcześniej sens ów jest jakoś dla nas zrozumiały, niejako nam dany, gdyż w innym wypadku samo pytanie o bycie nie mogłoby się w ogóle pojawić czy też zostać postawione. Znaczy to, że stawiając pytanie o bycie, już jakoś owo bycie rozumiemy. Nie wiemy, co znaczy „być”, ale kiedy pytamy: Czym jest bycie? — umieszczamy się w rozumieniu słowa „jest” nawet wtedy, kiedy dokładnie nie jesteśmy w stanie określić, co owo „jest” znaczy. Takie

⁴⁰ „Wir wissen nicht, was Sein besagt. Aber schon wenn wir fragen: was ist Sein? halten wir uns in einem Verständnis des »ist« [...] Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.” M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 5.

rozumienie bycia, a raczej „przed-rozumienie” (*Vorontologische Seinsverständnis*) stanowi zatem pewien fakt, który jest nam bezpośrednio dany i który sam jawi się jako pozytywny fenomen do wyjaśnienia.

Specyficzny charakter pytania o bycie ujawnia się w tym, co właściwie rozumiemy my, jako byty rozumiejące, pytając czy mówiąc „być”. Prowadzi to do sytuacji, w której poszukiwanym punktem wyjścia jest „nasze własne rozumienie”. W ten sposób odsłania się przed nami możliwość analizy, której poddać należy byt (człowiek) w aspekcie jego możliwości rozumienia bycia (*Seinsverständnis*). Jak ten byt określa Heidegger? Jeżeli przyjąć poprzednie stwierdzenie, iż jedynym bytem, bytem posiadającym szczególne pierwszeństwo w stosunku do innych bytów, ujawniające się w tym, iż ma zdolność rozumienia własnego bycia i bycia innych bytów, jest człowiek, to on sam jawi się jako miejsce (*Ort*), w którym światło bycia (*Lichtung des Seins*) ma swoje mieszkanie. Dlatego też jest on *Da* („jest”) — *Sein* („bycia”), którego charakterystykę wyznacza możność rozumienia. W *Sein und Zeit* Heidegger definiuje ów byt następująco: „Ten byt, którym sami jesteśmy i który pośród innych bytów (jako jedyny) ma możliwość zapytywania o bycie, ujmujemy terminologicznie jako *Dasein*.”⁴¹

Pierwszeństwo *Dasein* w stosunku do innych bytów potwierdza się zatem w fakcie, iż jest on jedynym bytem mogącym postawić pytanie o bycie samo. *Dasein* to byt wyróżniony w takim stopniu, w jakim jako byt pośród innych bytów nie tyle znajduje się pomiędzy innymi, ile charakteryzuje się tym, iż jest bytem, któremu w jego własnym byciu o samo to bycie chodzi⁴². Nie jest ponadto *Dasein* bytem jedynie posiadającym bycie, jest natomiast bytem, którego bycie jest do (*Zu-Sein*)⁴³ zrozumienia. To zaś znaczy, że rozumie on

⁴¹ „Dieses Seiende, das wir je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.” Tamże, s. 7.

Termin *Dasein* w języku niemieckim oznacza „życie”, „egzystencja”, ale może on także oznaczać „istnienie” bądź „obecność”. Najbliższym rozumieniu Heideggera odpowiednikiem wydaje się ten ostatni, chociaż i on nie oddaje w pełni sensu, jaki zawiera pojęcie niemieckie. Propozycje tłumaczeń tego terminu na język polski bywały różnorakie. Próbowano przez *Dasein* oddawać: „przytomność”, „byt-tu”, „byt ludzki”, „jestestwo”. Sądzymy jednak, że żaden z podanych terminów nie trafia w istotę rozumienia Heideggerowskiego, wywołując często jedynie mylne skojarzenia. W związku z tym zdecydowaliśmy nie tłumaczyć tego pojęcia, zachowując termin niemiecki. Czasami tylko posługujemy się określeniem „tu-bycie”, ale stosujemy je jedynie ze względów technicznych. Na temat rozumienia pojęcia *Dasein* zob. W. Biemel: *Heideggers Begriff des Daseins*. „*Studia Catholica*” 1949, Nr. 24 s. 113—129.

⁴² „Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist je meines. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das Sein ist es darum es diesem Seienden je selbst geht.” M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 41—42.

⁴³ Das »Wessen« dieses Seins liegt in seinem Zu-sein.” Tamże, s. 42.

zawsze i każdorazowo w jakiś sposób własne bycie, tzn. że wraz „z” i „poprzez” własne bycie ono samo (bycie) odsłania się, odkrywa przed nim. Dlatego też powiada Heidegger: „[...] rozumienie bycia (*Seinverständnis*) jest samo określeniem bycia (*Seinsbestimmtheit*) *Dasein*”⁴⁴. *Dasein* zatem jest bytem, który wciąż i stale konfrontuje się z własnym byciem, w zasadzie on sam jest ową konfrontacją. Warunkuje ją rozumienie, tak że *Dasein* musi być określony jako byt rozumiejący własne bycie.

Jaki charakter posiada tu samo rozumienie? Jest ono specyficzne. Nie ma bowiem postaci rozwiniętego systemu wiedzy, w pełni określonego, lecz jest rozumieniem niesprecyzowanym, niejasnym, mającym raczej charakter przedpojęciowy. Jak można to wyjaśnić? Przykładowo — w okrzyku „Ogień!” zawiera się już inne stwierdzenie: „Ogień jest. Samo „jest” nie będzie tu w żaden sposób określone, sprecyzowane, tym niemniej pojawia się ono jako współwystępujący w okrzyku element. Tak więc w każdym — twierdzi Heidegger — odniesieniu się do bytu realnego zawiera się już pewne rozumienie tego, czym on sam jest, rozumienie jego bycia, chociaż ono samo (bycie) nie przybiera formy artykułowanej. Takie rozumienie nazwie Heidegger rozumieniem przedontologicznym bycia (*vorontologisches Seinsverständnis*). Pojawia się ono zawsze wtedy, kiedy *Dasein* odnosi się do jakiegokolwiek bytu istniejącego⁴⁵. Skoro zaś pojawia się ono zawsze, jako pewnego rodzaju *a priori*, oznacza to, iż rozumienie (tu przedrozumienie) charakteryzuje w sposób fundamentalny samo *Dasein*, a jako takie musi być momentem konstytuującym jego ontologiczną strukturę. *Dasein* jest, jeśli jest rozumiejący. Rozumienie jest tu zatem nie jakąś postacią wiedzy teoretycznej, lecz samo stanowi sposób, na jaki „jest” *Dasein* — to moment charakteryzujący ontologiczną strukturę *Dasein*. Tak więc dzięki temu, że *Dasein* jest bytem rozumiejącym (ontologicznie), może się odnosić do własnego bycia i bycia innych bytów, może mieć do niego (do nich) określony stosunek (*Seinsverhältnis*). Mieć stosunek do bycia (*Seinsverhältnis*) — to być określonym od strony ontycznej. Być bytem rozumiejącym — to być bytem określonym od strony ontologicznej. *Dasein* ma możliwość rozumienia bycia (*Seinsverständnis*), a co za tym idzie — możliwość odniesienia się do niego (*Seinsverhältnis*), co pozwala na ujęcie go jako bytu, który w pytaniu o bycie zyskuje ontologiczno-ontyczne pierwszeństwo (*ontisch-ontologisches Vorgehen*) pośród wszystkich innych bytów. Skoro zaś warunkiem możliwości odniesienia się *Dasein* do

⁴⁴ „*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*”. Cyt. za: tamże, s. 12.

⁴⁵ Zob. O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983, s. 49: „Es ist [Dasein — B. D.] an ihm Selbst Sein — verstehend, ontologisch, mag dieses Ontologischsein auch noch kein eigens übernommenenes und entfaltetes Verstehen, sondern ein unentfaltetes »vorontologisches« Seinsverstehen Sein.”

własnego bycia i bycia innych bytów (poziom ontyczny) okazuje się rozumienie (poziom ontologiczny), to nie budzi wątpliwości twierdzenie Heideggera, iż „ontyczne wyróżnienie *Dasein* leży w tym, że jest on bytem ontologicznym”⁴⁶.

Ontyczny poziom *Dasein* ujawnia się w fakcie, iż może on mieć określony stosunek do własnego bycia, że każdorazowo już jakoś do tego bycia się odnosi. Mieć stosunek do własnego bycia to być — zdaniem Heideggera — określonym jako Egzystencja (*Existenz*)⁴⁷. Ontyczny poziom *Dasein* przejawia się zatem w jego Egzystencji. Pytanie o ontologiczną strukturę *Dasein* należy rozpocząć od poziomu ontycznego, gdyż — jak mówi Heidegger — *Dasein* zawsze i w każdym wypadku rozumie siebie najpierw z poziomu własnej Egzystencji.

Jak wynika z naszych rozważań, w *Dasein* da się wyróżnić dwa poziomy: ontyczny i ontologiczny. Poziom ontyczny, który Heidegger określa mianem *existenziell*, nie odnosi się do teoretycznych rozważań nad strukturą samej Egzystencji, lecz jedynie do rozważań nad nią samą w jej realnym przejawianiu się. Pytanie natomiast o to, co konstytuuje samą Egzystencję, czyli pytanie o jej strukturę, będzie wyznaczać poziom ontologiczny, nazwany przez Heideggera *existenziell*⁴⁸. Proponujemy poziom *existenziell* tłumaczyć jako „egzystowanie”, natomiast *existenziell* — jako „egzystencjalny”. Tak więc na poziomie ontologicznym mamy do czynienia z wyznaczającymi samo *Dasein* strukturami Egzystencji, na poziomie ontycznym zaś — z tym, co struktury te umożliwiają. Należy nadto zwrócić uwagę na fakt, iż terminu *existenziell* jako tego, który odnosi się do rozważań nad samą strukturą Egzystencji *Dasein*, nie da się rozszerzyć poza *Dasein* — odnosi się bowiem tylko do struktury Egzystencji *Dasein*. Dla rozważań nad strukturą bytów pozostających poza *Dasein* rezerwuje Heidegger termin „kategorie”. W tym więc tylko sensie terminy te są do siebie niesprowadzalne⁴⁹.

Cel, ku któremu zmierza Heidegger, to odpowiedź na pytanie o bycie i jego możliwy sens. Dostępność bycia umożliwia jednak — jak się okazuje — analiza sposobów bycia bytu wyróżnionego — *Dasein*. Sposoby bycia mogą się ujawniać jedynie w wyniku ontyczno-ontologicznej analizy tego bytu. Poziom ontologiczny określa realną Egzystencję *Dasein*, dlatego odpowiedzi na pyta-

⁴⁶ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 12.

⁴⁷ „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz.” Tamże.

Pojęcie „egzystencja” ma tu zatem zupełnie inny sens, niż miało w tradycji filozoficznej. Nie odnosi się ono do stwierdzenia istnienia jakiegoś bytu, lecz jest nazwaniem specyficznego sposobu bycia bytu określonego mianem *Dasein*. Dla tradycyjnego pojęcia „istnienie” (*existentia*) rezerwuje Heidegger niemiecki termin *Vorhandensein*.

⁴⁸ Tamże, s. 12.

⁴⁹ W. J. Richardson: *Heidegger Through Phenomenology...*, s. 49.

nie: Czym jest bycie *Dasein*? należy poszukiwać za pomocą analiz struktury ontologicznej (*existenziall*) analityki egzystencjalnej (*existenziale Analytik*). Z tego też powodu Heidegger twierdził, że ontologii fundamentalnej (ontologii bycia) należy poszukiwać w egzystencjalnej analityce *Dasein*⁵⁰. Można zauważyć, że twierdzenie to wynika przede wszystkim z tezy o ontyczno-ontologicznym pierwszeństwie *Dasein* wobec wszystkich innych bytów, a przez owo pierwszeństwo *Dasein* jest ujmowany i rozumiany jako warunek możliwości wszystkich ontologii, jako jedyny byt mający możliwość postawienia ontologicznego pytania o bycie bytu. Dostęp poznawczy do struktur egzystencjalnych (poziom ontologiczny) sam okazuje się możliwy jedynie w rezultacie analizy poziomu ontycznego, tj. analizy realnej Egzystencji (egzystowania), o ile ta będzie zawsze dana najpierw, o ile *Dasein* rozumie siebie zawsze najpierw z poziomu własnej Egzystencji. Zadanie, jakie stawia sobie Heidegger w *Sein und Zeit*, można w związku z tym sformułować następująco: poddać analizie samą Egzystencję, tak by za pomocą tej analizy odsłonić struktury ontologiczne, które ją samą wyznaczają. Analityka egzystencjalna musi zatem wyjść od tego, co „najbliższe” (*das nächste*) — od poziomu własnej realnej Egzystencji, poziomu danego nam w sposób najbardziej bezpośredni. Cel jej jednak stanowi to, co „najdalsze”, najbardziej odległe, trudne do uchwycenia (*das fernste*) — poziom ontologiczny, czyli struktury ontologiczne *Dasein* wyznaczające samą Egzystencję. Dopiero w odsłanianiu struktur ontologicznych Egzystencji widzi Heidegger możliwość znalezienia odpowiedzi na pytanie o to, czym bycie *Dasein* jest.

Analitykę tego, co „najbliższe” (poziom ontyczny), proponuje Heidegger rozpocząć od rozważań nad fenomenem, który określa mianem codzienności (*Alltäglichkeit*). Dotyczy on tego, przez co można by rozumieć najbardziej naturalny sposób odnoszenia się *Dasein* do samego siebie i świata innych bytów, nie wybiegający ku rozważaniom nad ontologicznymi warunkami (strukturą) możliwości samego odniesienia się do... Dopiero taka analiza może prowadzić do uchwycenia konstytutywnych momentów owego odnoszenia się *Dasein* do..., stanowi konieczny warunek możliwości wprowadzenia w rozważania ontologiczne. Chodzi przecież o analizę egzystencji realnie egzystującego *Dasein*, nie zaś o analizę egzystencji bytu wypreparowanego ze świata realnego. Dotrzeć do bycia *Dasein* — to dotrzeć do ontologicznych struktur wyznaczających jego Egzystencję. Czy w ten sposób może się przed nami odsłonić również sens bycia? Sens — powiada Heidegger — jest tym, na czym opiera się zrozumiałość czegoś⁵¹. Możemy więc zadać pytanie: Na czym opiera

⁵⁰ „Damit muß die Fundamentalontologie, aus der alle anderen erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Dasein gesucht werden.” M. Heidegger: *Sein und Zeit*..., s. 13.

⁵¹ „Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält.” Tamże, s. 151.

się zrozumiałość bycia, na czym zasadza się rozumienie bycia *Dasein*? Czy jest to rozumienie dane nam niejako „z góry” i ostatecznie niemożliwe do określenia, coś, o co pytać nam nie wolno? Heidegger odpowiada: Tym, co sprawia, iż *Dasein* może w ogóle rozumieć bycie (własne i innych bytów), jest czasowość (*Zeitlichkeit*). Czasowość zatem winna być potraktowana jako horyzont, w którym samo rozumienie bycia staje się dopiero możliwe. Do *Dasein* jako bytu przynależy na poziomie ontycznym każdorazowo przedontologiczne rozumienie bycia. Konieczne jest — zdaniem Heideggera — wykazanie, że to, na czym sama zrozumiałość bycia się opiera, z czego *Dasein* czerpie rozumienie bycia i poprzez co może bycie artykułować, jest ostatecznie niczym innym jak czasem (czasowością). Czasowość więc sama musi zostać ujęta jako horyzont rozumienia bycia i możliwości jego wyartykułowania. Wymagać to będzie analizy, której cel określa Heidegger następująco: dokonanie pierwotnej eksplikacji czasu jako horyzontu, w którym dokonuje się rozumienie bycia na podstawie czasowej analizy bycia rozumiejącego *Dasein* („einer ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinsverstehenden Dasein”). Rezultatem prowadzonych analiz ma być ukazanie pierwotnej zależności samej struktury Egzystencji *Dasein* od czasowości, czyli ukazanie relacji między tym, co wyznacza bycie *Dasein*, a tym, co pozwala określić jego sens (bycia). Ostatecznym rezultatem Heideggerowskich rozważań nad sensem bycia *Dasein* ma być ukazanie sposobu, w jaki w fenomenie czasu zakorzeniona jest centralna problematyka wszystkich ontologii. W tym kontekście rozumiały staje się tytuł podstawowego dzieła *Sein und Zeit*, zawierającego rozważania problemu relacji Bycia (Ontologia) do czasu. Dopiero w tej perspektywie staje się jasne, dlaczego fundamentalnego dzieła Heideggera nie można zaliczyć do nurtu filozofii egzystencjalnej, lecz musi ono zostać włączone w poczet dzieł podejmujących problematykę ściśle ontologiczną. Rozważaniom nad czasem poświęcił Heidegger również następne swoje dzieło *Kant und das Problem der Metaphysik*⁵², które uznał za kontynuację *Sein und Zeit*.

Co zatem wolno nam powiedzieć w świetle poczynionych rozważań na temat tego, co Heidegger rozumie pod pojęciem ontologii fundamentalnej?

Otóż ontologia fundamentalna ma przede wszystkim stanowić teorię bycia bytu. Tym więc, o co w niej pytamy, jest samo bycie bytu. O ile jednak bycie jest tym, na czym ufundowany jest sam byt, jest tym, dzięki czemu byt jest bytem, ontologię bycia należy uznać za ontologię fundamentalną. Warunek jej sformułowania to analiza bytu, którego istotę stanowi możność postawienia pytania o bycie. Bytem tym jest człowiek, określony jako *Dasein*, dlatego też sama ontologia fundamentalna musi się zasadzać na analizie bytu,

⁵² Tenże: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main 1973.

który sam okazuje się warunkiem możliwości jej sformułowania. Ontologia fundamentalna musi być analityką *Dasein*, tj. analizą struktur Egzystencji *Dasein* wyznaczających jego bycie. Dotrzeć do bycia — to bowiem nic innego, jak odsłonić strukturę samej Egzystencji *Dasein*. Odsłonić strukturę Egzystencji — to odpowiedzieć na pytanie: Czym jest bycie *Dasein*. Skoro jednak pytamy również o sens bycia, należy określić bycie w jego wymiarze czasowym. Tak więc jak analityka struktury Egzystencji *Dasein* staje się warunkiem możliwości określenia tego, czym jest bycie *Dasein*, tak czasowość okazuje się warunkiem możliwości ujęcia sensu bycia.

Jeżeli celem, ku któremu wiodą rozważania Heideggera w *Sein und Zeit*, jest uzyskanie odpowiedzi na pytanie o sens bycia *Dasein*, to pytaniem, na które przede wszystkim musi zostać udzielona odpowiedź, jest pytanie o to, jak sam czas (czasowość) przynależy do bycia *Dasein*. To właśnie pytanie uznać należy ostatecznie za pytanie wiodące w analizach *Sein und Zeit*. Tym, czym przyjdzie się nam zająć obecnie w celu pełnej eksplikacji tego, co należy rozumieć przez ontologię fundamentalną, będzie problem metody właściwej analizom w obrębie fundamentalnej ontologii.

W stronę fenomenologii, filozofii transcendentalnej i metafizyki — rozważania o metodzie w filozofii M. Heideggera

Rozważając pytanie o bycie bytu i jego możliwy sens, konieczne staje się przyjęcie określonej metody, metody umożliwiającej dostęp do obszaru, w którym bycie samo staje się tematem możliwej ontologii. Termin „ontologia” nie ma tu jednak oznaczać ściśle określonej dyscypliny filozoficznej, w której perspektywie można by dopiero rozważać pytanie o bycie; przeciwnie — ontologia sama musi zostać wyprowadzona z tego, co ma stanowić jej temat. Jak mówi Heidegger — musi być wyprowadzona z „samych rzeczy”¹. Metoda możliwej ontologii musi zatem uwzględniać ten warunek. Jego spełnienie widzi Heidegger w fenomenologii, ale pojęcie to w chwili, kiedy zaczyna go używać, jest już obciążone wieloma znaczeniami, funkcjonują już liczne jej odmiany². Stąd też konieczne staje się w miarę precyzyjne określenie tego, co rozumie się przez fenomenologię w ujęciu Heideggerowskim. Temu zagadnieniu poświęcone zostały wstępne rozdziały *Sein und Zeit* (§ 7 — od A do C). Prezentowane tam rozumienie fenomenologii zakłada, iż nie można jej ujmować jako jakiegoś radykalnego punktu wyjścia (Husserl) czy też jedynie „prawdziwego” kierunku filozoficznego, wyznaczającego dalsze filozoficzne badania. Fenomenologia nie może być rozumiana jako jeszcze jeden system tez czy założeń pierwotnych, w których perspektywie można by dopiero

¹ „Es soll überhaupt nicht der Aufgabe einer vorgegebenen Disziplin genügt werden, sondern umgekehrt: aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmter Fragen und aus den »Sachen selbst« geforderten Behandlungsart kann sich allenfalls eine Disziplin ausbilden.” M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979, s. 27.

² Mamy tu na myśli cały „ruch” fenomenologiczny z jego licznymi odmianami, poczynając od E. Husserla, a związany z takimi nazwiskami, jak: A. Pfander, A. Reinach, H. Conrad-Martius, M. Geiger, J. Hering, M. Scheler, R. Ingarden, J. P. Sartre, Marleu-Ponty, N. Hartmann, W. Schapp, E. Stein, D. von Hildebrand, E. Fink, L. Landgrebe.

rozstrzygać, co może, a co nie może stać się jej tematem³. Zasadniczo należy ją raczej określić jako możliwość — możliwość docierania do tego, co może stać się dopiero jej tematem⁴. Wszelkie konstrukcje, przypadkowe założenia, pozornie określone terminy oraz pozorne pytania muszą zostać z niej wykluczone. Należy zatem fenomenologię określić jako metodę docierania do... „rzeczy samych”. Z tego też powodu podstawowa jej maksyma brzmi: „Zurück zu den Sachen selbst.” Następna istotna cecha charakteryzująca fenomenologię w ujęciu Heideggerowskim ujawnia się w formie, jaką przyjmuje podstawowe pytanie wyznaczające obszar badania w jej obrębie. Nie jest to bowiem pytanie o „co” przedmiotu filozoficznego badania, lecz pytanie o jego „jak”⁵. Zrozumienie tej istotnej różnicy w podstawowych pytaniach pozwoli dopiero ujrzyć fenomenologię Heideggera we właściwym świetle. Chodzi tu bowiem o pewien szczególny związek, jaki zachodzi między pytaniem a poznaniem tego, co odsłania się w perspektywie konkretnego pytania. Pytanie stanowi zawsze pierwszy akt podmiotu skierowanego w stronę pojawiającego się przed nim przedmiotu. Jeżeli świadomość jest zawsze świadomością czegoś (w czym wyraża się jej intencjonalność), to właśnie pytanie jest tym, w czym intencjonalność ta się potwierdza. Pytanie należałoby ponadto określić jako to, które skierowuje nas w taki bądź inny obszar rzeczywistości poznawanej. Zależnie bowiem od tego, jakie pytanie sformułowane zostaje na początku procesu poznawczego, taka też strona (aspekt) rzeczywistości poznawanej pojawi się przed poznającą świadomością. W ten sposób pytanie staje się jednym z warunków możliwości poznania, i to w tym sensie, że każdorazowo stanowi początek tegoż na poziomie refleksji. Należy zatem zapytać, czy istnieją w obrębie filozofii pytania, które można by określić jako podstawowe, pierwotne.

Otóż pierwszym pytaniem, jakie pojawia się u początku myślenia, jest pytanie: Co to jest? — pytanie o „co” tego, co jest (jako przedmiot poznania). To, co jest — określa filozofia bytu. Pytanie owo w dziejach filozofii europejskiej przyjmuje postać pytania o to, czym jest byt jako byt. Próbą odpowiedzi na nie była i jest metafizyka. Najkrócej można by ją określić jako pełne rozwinięcie pytania o to, czym jest byt jako byt, ale zarazem jest to pytanie o jego istotę, to bowiem, co czyni, że byt jest bytem, wyraża się jako jego istota. Arystoteles powiada: „[...] tak więc poszukiwania i dociekania

³ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 27.

⁴ „Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.” Tamże, s. 38.

⁵ „Es [Phänomenologie — B. D.] charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das Wie dieser.” Tamże, s. 27.

istoty bytu dawne i obecne i ciągle podejmowane na nowo nie są niczym innym, jak próbą odpowiedzi na pytanie: czym jest substancja, jedni twierdzili, że jest jednością, inni, że wielością, jedni, że ograniczona, inni, że nieograniczona. Przeto i my również głównie, a chciałoby się rzecz wyłącznie, zamierzamy rozważyć, czym jest byt tak rozumiany.”⁶ Pytanie o „co” bytu wydaje się pytaniem organizującym myślenie w całej filozofii greckiej. E. Gilson wypowiada tę myśl w następujących słowach: „Filozofowie bowiem, a nawet najpierwsi myśliciele greccy, są dla nas doskonałymi przedstawicielami prawdziwej naukowej postawy myślowej. Rzeczywistość była dla nich zasadniczo tym, czego mogli dotknąć, co mogli widzieć, a ich podstawowym pytaniem było: co to jest.”⁷ Odpowiedź na nie moglibyśmy pojąć jako najgłębsze źródło tego, co zwykliśmy nazywać tradycją filozofii greckiej. Nie straciło to pytanie również swego znaczenia w późniejszych okresach rozwoju myśli filozoficznej, nie wyłączając filozofii współczesnej.

Drugim fundamentalnym pytaniem, jakie pojawiło się w filozofii, jest pytanie o to, „jak” jest byt, który jest — czyli o „jak” bytu. Pytanie o „jak” przedmiotu filozoficznego badania może artykułować się dwojako: możemy pytać o sposoby, na jakie „jest” przedmiot poznawany — tj. o sposoby istnienia przedmiotu poznawczego, bądź też o sposoby dania podmiotowi poznającemu przedmiotu poznawanego. Pytanie o „jak” przedmiotu poznawanego organizuje w głównej mierze całą filozofię nowożytną, szczególnie zaś jej wersję transcendentálną. Organizuje ono również filozofię współczesną, kulminując przede wszystkim w fenomenologii i różnych jej odmianach. Heidegger w okresie budowania podstaw ontologii fundamentalnej deklaruje się jako fenomenolog, dlatego konieczna będzie bliższa analiza tego, co rozumiał pod tym pojęciem.

Ontologia jako fenomenologia

Wyjaśnienie tego, co można rozumieć przez fenomenologię, rozpoczyna Heidegger od analizy samego pojęcia. Składa się ono bowiem z dwu innych pojęć: fenomenu i logosu, odwołujących się do greckich terminów *φαινόμενον* i *λόγος*. Najogólniej można by określić fenomenologię jako wiedzę o fenomenach, natomiast jej charakterystyka winna wyłonić się w wyniku analizy pojęć

⁶ Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983, ks. Z (VII) l. 1028b.

⁷ E. Gilson: *Bóg i filozofia*. Warszawa 1982, s. 24.

fenomenowi i logosowi. Heidegger zdaje się bowiem twierdzić, iż sposób rozumienia tych terminów nie jest obojętny dla rozumienia samej fenomenologii — że je wręcz determinuje.

Termin „fenomen” wywodzić należy — powiada Heidegger — z greckiego czasownika *φαίνεσθαι* — „fenomen”, *φαίνόμενον* oznacza tu: „to, co się pokazuje, pokazujące się, widoczne, samo z siebie wyprowadzone na światło dzienne, samo się pokazujące”⁸. Ostatecznie pod pojęciem fenomenowi skłonny jest Heidegger rozumieć „samo-z-siebie-się-pokazujące”, uwidaczniające (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*). Grecy pojęcie *φαίνόμενα* identyfikowali najczęściej z pojęciem *τα ὄντα* („byt”), tj. z tym, co w całości mogło być wyprowadzone na światło dzienne. Ale greckie rozumienie fenomenowi wskazuje również na istniejącą możliwość prezentowania się poszczególnych bytów (*das Seiendes*) na wiele różnych sposobów. Może to prowadzić do sytuacji, w której to, co bytuje, pokazuje się jako to, czym w zasadzie samo nie jest. W samopokazywaniu się zatem może to, co bytuje, przyjąć postać wyglądającego jak... (ale w istocie nie będącego tym, co wygląda jak...). Taki rodzaj samopokazywania się przyjmuje nazwę pozoru (*Schein*). W samym więc fenomenie zawiera się już możliwość prezentowania się jako „coś”, czym zasadniczo nie jest. Pozór okazuje się tu wewnętrzną możliwością, tkwiącą w samej istocie fenomenowi, wewnętrzną modyfikacją samego fenomenowi. Tak więc termin *φαίνόμενον* może oznaczać zarówno fenomen w sensie „samo-z-siebie-się-prezentującego”, jak i w sensie pozoru — wyglądającego jak...

Pojęcie fenomenowi w jego możliwej modyfikacji nie ma natomiast nic wspólnego z pojęciem „zjawisko” (*Erscheinung*). Samo zjawisko może być dopiero konstruowane na podstawie fenomenowi. Zjawisko nie odnosi się bowiem w żadnym wypadku do tego, co się pokazuje, co się samopokazuje, jest natomiast określone — twierdzi Heidegger jako przejawianie się czegoś, co się samo nie pokazuje poprzez coś, co właśnie się pokazuje (*sich melden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt*). Jest ono jednak możliwe jedynie dzięki samopokazywaniu się czegoś, tj. oparciu się na fenomenie. Może się ono ujawnić, wyjść na jaw (w formie wyobrażenia, symptomu, symbolu) jedynie poprzez fenomen. Tak więc zarówno zjawisko, jak i pozór są każdorazowo fundowane na fenomenach. Rozważywszy sposób rozumienia fenomenowi i jego modusy, trzeba przejść do próby określenia tego, co należy rozumieć pod pojęciem „logos”.

Pojęcie „logos” obarczone jest wieloznacznością, pojawiającą się już w filozofii greckiej. Za najbardziej pierwotne przyjąć należy pojęcie logosu, które oznacza mowę. Takie rozumienie znajdujemy już w myśli Heraklita z Efezu. Późniejsze określenia, zdaniem Heideggera, przesłaniają pierwotne

⁸ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 28—34.

rozumienie logosu, wykładając to pojęcie jako: „rozum”, „sąd”, „pojęcie”, „definicja”, „podstawa”, „stosunek”. Stąd też Heidegger będzie się odwoływał do owego pierwotnego rozumienia logos jako mowy. Logos jako mowa znaczy wprawdzie widzialnym to, o czym mowa traktuje. Arystoteles wyklada mowę jako *ἀποφαίνεσθαι*, gdzie logos jest tym, co pozwala widzieć (*φαίνεσθαι*) to, o czym właśnie mowa. Jako mowa, logos winno być określane jako pozwalające widzieć (*Sehenlassen*). Mowę można by zatem uznać za odsłaniającą to, co jest w niej przedmiotem, za tę, która umożliwia widzenie (*Offenbarmachen*). Logos byłby tu zatem tym, co pozwala widzieć, i w możliwości widzenia upatrywać należy jego podstawowej funkcji, dzięki której może on przyjmować strukturalną formę syntezy (*σύνθεσις*). Synteza oznacza tu nie połączenie wyobrażeń czy funkcji psychicznych, lecz jest tym, co pozwala coś zobaczyć, widzieć coś w łączności (*Beisammen*) z czymś innym, coś jako coś. Ponieważ zaś logos jest możliwością widzenia (*Sehenlassen*), może on być fałszywy bądź prawdziwy. Prawda odnosi się tutaj do greckiego pojęcia *ἀλήθεια*. Prawda logos jako *ἀληθεύειν* oznacza: pozwolić zobaczyć byt (*das Seiende*), o którym jest mowa w *λέγειν* jako *ἀποφαίνεσθαι*, tj. wyprowadzić go ze skrytości w nieskrytość, odsłonić. W tym też sensie fałsz (*ψευδεσθαι*) wiąże się z zakrytością, zakrywaniem (*Verdeckung*). W tej sytuacji logos nie może jawić się sam jako pierwotny obszar prawdy. Prawda jest tu bowiem czymś bardziej pierwotnym od logosu. Zasadniczo można by więc określić logos jako pozwalający widzieć, wyprowadzający byt ze skrytości w nieskrytość, pozwalający go odsłonić. Ta funkcja logosu prezentuje się jako fundamentalna i ostatecznie określa sposób jego rozumienia.

Fenomenologia w ujęciu Heideggera czerpie swoje określenie z rozumienia pojęć fenomenu i logosu, dlatego jej wyrozumienie musi się dokonać na ich podstawie. W terminach greckich określenie to przyjmuje postać następującą: fenomenologia to *λέγειν τὰ φαινόμενα*. Ale dlatego, że *λέγειν* oznacza tu *ἀποφαίνεσθαι*, fenomenologia znaczy *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα* — zobaczyć (móc widzieć) to, co się pokazuje, tak jak się samo z siebie pokazuje od strony jego samego („Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst sehen lassen”). Podane rozumienie fenomenologii ujawnia, iż pierwotnym pytaniem, jakie się w niej formułuje, jest pytanie o „jak” przedmiotu filozoficznego poznania. Tak rozumiana fenomenologia prezentuje się w swojej funkcji deskryptywnej, ponieważ zadaniem jej staje się opis sposobu, w jaki „coś” jako „coś” z siebie samego się pokazuje. Deskryptywność zawarta jest tu zatem już wewnętrznie w samym pojęciu fenomenologii jako *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα*.

Następnym istotnym pytaniem, które pojawia się w kontekście prezentowanych analiz, jest pytanie o to, co fenomenologia winna pozwalać nam

zobaczyć. Co jest tym, co może stać się właściwym tematem fenomenologii? Otóż, zdaniem Heideggera, jest to to, co się najczęściej właśnie nie pokazuje, co — w przeciwieństwie do tego, co się zawsze pokazuje (nieskryte) — jest skryte, ale zawsze i koniecznie przynależy do tego, co się pokazuje. Tym zaś, co się najczęściej nie pokazuje, jest samo bycie, natomiast tym, co się pokazuje, jest zawsze i każdorazowo jakiś byt. Skrytość bycia może być tak głęboka, że nie zostaje ono doprowadzone do poziomu pytania, odchodząc w zapomnienie. Tematem więc właściwym fenomenologii okazuje się bycie. Stąd też wynika potrzeba fenomenologii jako metody docierania do tego, co się najczęściej nie pokazuje. Skoro bycie uznaliśmy za właściwy temat fenomenologii, a pamiętamy, że stanowi ono również fundamentalny temat ontologii, to okazuje się, iż sama ontologia możliwa jest jedynie jako fenomenologia (*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*⁹). Fenomenologia okazuje się tu sposobem docierania do tego, co winno się stać i jest tematem ontologii — do bycia.

Jeżeli właściwym tematem fenomenologii jest to, co się najczęściej nie pokazuje, to należałoby zapytać, jak tak rozumiana fenomenologia odnosi się do samego pojęcia fenomenu. Otóż, zdaniem Heideggera, fenomeny najczęściej (przeważnie) bywają skryte, nie są więc dane bezpośrednio. Fenomen może ponadto pojawić się w modusie skrytości bądź nieskrytości, a także w modusie pozorów. Nie można go natomiast utożsamiać ze zjawiskiem (*Erscheinung*), jako że sam fenomen nie jest przecież przejawianiem się czegoś przez coś innego (w sensie symptomu, wyobrażenia czy symbolu), lecz jest — o ile jest — czymś „samym-z-siebie-się-pokazującym”. Fenomen bywa najczęściej skryty (np. za zasłoną bytu), dlatego też wciąż pojawia się konieczność posługiwania się metodą docierania do samych fenomenów — fenomenologią. W tym sensie można by ją określić jako naukę, wiedzę o fenomenach¹⁰. Tym, co się bezpośrednio i zawsze pokazuje, jest każdorazowo jakiś byt. Tym zaś, co się najczęściej nie pokazuje, jest bycie bytu. Przedmiot zainteresowania fenomenologii sprowadza się więc do samego bycia bytu. Bycie zatem, skrywające się za bytem, należy tu rozumieć jako najbardziej pierwotny fenomen, którego badanie musi stać się podstawowym zadaniem fenomenologii. Ale problem bycia można rozpatrywać jedynie z perspektywy bytu, który sam posiada zdolność rozumienia własnego bycia, który wyróżnia się spośród innych bytów tym, że ma możliwość zapytywania o bycie. Bytem tym jest człowiek określony jako *Dasein*, ponieważ możliwość określenia tego, czym jest bycie, tkwi w *Dasein*, on sam (*Dasein*) staje się warunkiem możliwości, podstawą, fundamentem i punktem wyjścia ontologii, która sama możliwa jest tylko jako

⁹ Tamże, s. 35.

¹⁰ Tamże.

fenomenologia. W tym też sensie analityka *Dasein*, tj. analiza strukturalna bytu mającego możliwość rozumienia bycia, sama musi być określona jako ontologia fundamentalna.

Skoro punkt wyjścia ontologii jako fenomenologii stanowi człowiek określony jako *Dasein*, docieranie do jego struktur ontologicznych wymaga specyficznej metody, za pomocą której owe struktury można by ująć. *Dasein* nie jest bytem, któremu przysługuje jedynie istnienie (*Vorhandenheit*), jak innym bytom. *Dasein* nie tylko istnieje, lecz przede wszystkim egzystuje, to byt wyróżniony przez możliwość rozumienia własnego bycia — jest rozumiejącym bycie „ontologicznym” bytem. Stąd też metoda analizy jego wewnętrznej struktury ontologicznej musi się zasadniczo różnić od metody docierania do struktur innych bytów. Zdaniem Heideggera dla analityki *Dasein* najwłaściwsza jest metoda wyjaśniania (*Auslegung*). Wiąże się ona bezpośrednio z funkcją deskryptywną fenomenologii, której metodyczny sens polega właśnie — twierdzi Heidegger — na wyjaśnianiu, wykładaniu (opisie sposobu, w jaki „coś” samo się pokazuje¹¹). Fenomenologia *Dasein* jest zatem „przynoszeniem wieści”, „wyjawianiem”, „ujawnianiem” na poziomie rozumienia bytu — samej struktury ontologicznej *Dasein*. „Przynosić wieść”, „wyjawić”, „powiadomić” to pojęcia wywodzące się z greckiego słowa *hermenein*¹² — stąd też fenomenologię *Dasein* określa Heidegger jako hermeneutykę, rozumianą tu w sensie wypracowania warunków możliwości ontologicznego badania. O ile zaś *Dasein* ma szczególne pierwszeństwo (rozumienie bycia) w stosunku do innych bytów, o ile jest egzystencją, hermeneutyka jako wyjaśnianie, wykładnia bycia *Dasein* uzyskuje tu specyficzny pierwotny sens: analityki egzystencjalności egzystencji¹³.

Rozważania nasze, będące próbą określenia Heideggerowskiego rozumienia fenomenologii, należałoby jeszcze dopełnić pytaniem, jak Heidegger rozumie to, co nazywa filozofią. Twierdzi on, iż pod pojęciem filozofii trzeba rozumieć uniwersalną fenomenologiczną ontologię, wychodzącą każdorazowo

¹¹ Tamże, s. 37.

¹² Takie rozumienie pojęcia *hermenein* właściwe jest Heideggerowi. Grecka geneza tego określenia, prócz wątpliwego powiązania z bogiem Hermesem, wskazuje na jego rozumienie jako sztuki *hermeneuein*, tzn. ogłaszania, tłumaczenia, wyjaśniania i wykładania. „Hermeneutyka” jako termin techniczny pojawiła się w XVIII., wypierając starsze — łacińsko-humanistyczne wyrażenie *ars interpretandi*. Po raz pierwszy użył tego terminu w tytule hermeneutyki protestanckiej w 1654 r. J. C. Dannhauer: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. [Strasburg]. Na temat hermeneutyki, jej źródeł i sposobów rozumienia zob. A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*. Lublin 1982.

¹³ „Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allen Seienden — als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen drittenden, philosophisch verstanden, primären Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz.” M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 37—38.

od hermeneutyki *Dasein*¹⁴. Jest to najkrótsze określenie programu filozoficznego, prezentowanego przez M. Heideggera w *Sein und Zeit*. Czy znaczy to, że w ten sposób dotarliśmy do kresu rozważań nad metodą filozoficznej analizy w *Sein und Zeit*, że odsłoniliśmy już cały horyzont rozumienia fenomenologii Heideggerowskiej? Bynajmniej, jej obraz byłby niepełny bez uzupełnienia o istotne rozważania i twierdzenia, które, co prawda, *explicite* nie pojawiają się w tym dziele, są już jednak *implicite* w nim zawarte. Chodzi o poglądy Heideggera na strukturę fenomenologii, wyrażone we wcześniejszych pracach, poprzedzających ukazanie się *Sein und Zeit*. Mamy przede wszystkim na myśli cykl wykładów, opublikowanych pod wspólnym tytułem *Die Grundprobleme der Phänomenologie*¹⁵. Tym rozważaniom będziemy się musieli obecnie przyjrzeć bliżej, są one bowiem, naszym zdaniem, istotne dla rozumienia fenomenologii w *Sein und Zeit*. W piątym rozdziale tej pracy, w którym Heidegger omawia metodyczny charakter ontologii, przedstawia metodę fenomenologicznego badania wraz z jej komponentami. Pozwala to prześledzić jej etapy, rozumieć wewnętrzną strukturę.

Fenomenologia, jak pamiętamy, ma być metodą docierania do tego, co jest właściwym tematem ontologii. Tym zaś jest bycie bytu, a ostatecznie — bycie jako takie. Bycie jest zawsze byciem konkretnego bytu, w związku z czym ujęcie samego bycia staje się możliwe jedynie przez analizę konkretnego bytu, któremu przysługuje. Dlatego fenomenologiczne badanie musi zwracać się zawsze w stronę bytu, tak jednak, aby samo bycie stało się w nim przedmiotem możliwej tematyzacji. Chodzi zatem o to, aby fenomenologiczne badanie nie odnosiło się jedynie do analiz konkretnego bytu, jego bytowości, lecz by było ono sposobem docierania do bycia. Tę część fenomenologicznej metody, w której dokonuje się odwrócenia (zmiany nastawienia — *Rückführung*) uwagi z konkretnego bytu w stronę jego bycia, nazywa Heidegger redukcją fenomenologiczną¹⁶.

Tak rozumiana redukcja fenomenologiczna różni się w sposób zasadniczy od redukcji w sformułowaniu E. Husserla, pojawiającym się w *Ideach...*; Husserl bowiem pod pojęciem redukcji fenomenologicznej rozumie przede wszystkim zmianę naturalnego nastawienia człowieka ze świata rzeczy i osób w stronę transcendentalnej świadomości z jej neotypczno-neomatycznym zespołem przeżyć, w których konstytuują się przedmioty będące korelatami

¹⁴ „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie ausgehend von der Hermeneutik des Daseins [...]” Tamże, s. 38.

¹⁵ Tenże: *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe*. Bd. 24. Frankfurt am Main 1975.

¹⁶ Tamże, s. 25—30.

świadomości¹⁷. Dla Heideggera zaś zmiana nastawienia oznacza przede wszystkim przejście z ujęcia konkretnego bytu na poziom rozumienia jego bycia. Heideggerowska redukcja jednak nie prowadzi jeszcze do pozytywnego określenia bycia; jako zmiana nastawienia ma ona jedynie charakter negatywny. Pozytywne określenie bycia dokonuje się natomiast na drugim stopniu fenomenologicznego badania, który Heidegger nazywa konstrukcją fenomenologiczną. Owo określenie następuje z chwilą odsłonięcia podstawowych struktur ontologicznych bytu, które wyznaczają sposoby, na jakie dany jest byt, określając tym samym jego bycie. Trzeci stopień metody fenomenologicznej nazywa Heidegger destrukcją fenomenologiczną. Sens jej polega przede wszystkim na krytycznym rozważaniu tradycyjnych pojęć i systemów filozoficznych w perspektywie pytania o bycie bytu, tj. sposobów artykulacji bycia w dziejach myśli filozoficznej.

Trzy stopnie fenomenologicznej metody: redukcja, konstrukcja i destrukcja przynależą do siebie nieodłącznie, tak że fenomenologia jako ontologia musi uwzględnić każdy etap metody. Ten trójstopniowy charakter metody fenomenologicznej znajduje pełne zastosowanie w analizach *Sein und Zeit*, chociaż we wstępnym omówieniu metody fenomenologicznej poszczególne jej etapy, stopnie nie są *explicite* artykułowane.

W rezultacie przedstawionych analiz możemy już pokusić się o próbę ostatecznego określenia fenomenologicznej metody, którą stosuje Heidegger w *Sein und Zeit*, i powiedzieć: Fenomenologia jest ontologią wychodzącą z analityki *Dasein* (ontologia fundamentalna), jako jego hermeneutyki, której analizy prowadzone są na trzech etapach: fenomenologicznej redukcji, konstrukcji i destrukcji. Z tego określenia wynika niedwuznacznie, że fenomenologia (w wersji Heideggerowskiej) stanowi metodę specyficznie skonstruowaną i wypracowaną na potrzeby pytania o bycie bytu i jego możliwy sens.

Heidegger i Husserl — dwie koncepcje fenomenologii

Podstawowe swoje dzieło filozoficzne *Sein und Zeit* dedykuje Heidegger E. Husserłowi twierdząc, że badania, jakie przeprowadził w tym dziele, stały

¹⁷ Zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 94—101.

się możliwe dopiero na podstawie Husserlowskiej fenomenologii¹⁸. Dotyczy to przede wszystkim metody filozoficznego badania.

Po raz pierwszy z metodą fenomenologiczną styka się Heidegger w trakcie lektury *Badan logicznych*, które ogłosił Husserl na przełomie 1900/1901 roku. Heidegger uznaje tę pracę za podstawowe dzieło Husserla, mimo że sam Husserl w późniejszym okresie swoich prac badawczych uznał stanowisko w niej zawarte za przewyżnione. Zasadniczo więc źródeł rozumienia fenomenologii Husserla przez Heideggera upatrywać należy w *Badaniach logicznych*. Potwierdza to fakt, że nie poszedł on drogą filozoficznych rozstrzygnięć, jakie pojawiły się w późniejszych pracach Husserla, głównie w *Ideach...* (1913). W 1916 roku Husserl zostaje powołany na katedrę filozofii we Fryburgu, tam też dochodzi do spotkania z Heideggerem, będącym już wówczas docentem, który habilitował się u Heinricha Rickerta na podstawie pracy *Die Kategorien — und Bedeutungslehre des Duns Scotus*¹⁹. Spotkanie to owocuje podjęciem współpracy, która będzie trwała kilka lat.

To, zasadniczo, w czym zgadzają się obaj filozofowie i co stanowi ich wspólny punkt wyjścia, to twierdzenie, że w badaniach filozoficznych fundamentalną rolę musi odgrywać kontakt poznającego z rzeczą poznawaną. Znajdzie to wyraz w hasle będącym określeniem wszelkiego początku rozważań filozoficznych — „powrót do rzeczy samych” (*Zurück zu den Sachen selbst*), a raczej — „z powrotem do samych rzeczy”. Chodzi tu o to, by wiedza o przedmiocie poznawanym była źródłowo czerpana z samego przedmiotu, nie zaś z czegoś, co tkwi poza nim. Bezpośredniemu ujęciu przedmiotu takiego, jakim się prezentuje poznającej świadomości, ma służyć metoda fenomenologiczna. Stąd też sformułowana przez Husserla zasada wszystkich zasad, określająca specyfikę tej metody: „[...] każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania [...] wszystko, co się nam w intuicji (by się wyrazić w cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w granicach, w jakich się prezentuje”²⁰. Chodzi więc jedynie o to, co się bezpośrednio i naocznie prezentuje, co

¹⁸ O związkach Heideggera z filozofią E. Husserla mówią obszernie między innymi: W. Biemel: *Heidegger*. Hamburg 1973, s. 21—34. Problem ten podejmuje również O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983, s. 67—80. Dużą część pracy poświęca temu zagadnieniu H. Solwart: *Kant, Husserl, Heidegger, Kritizismus, Phänomenologie, Existenzialologie*. Wrocław 1936, s. 11—109 oraz H. Spiegelberg: *Martin Heidegger as a phenomenologist*. In: *The Phenomenological Movement*. The Hague 1965. W języku polskim warto zwrócić uwagę na ciekawą pracę J. Syskiego: *Heidegger: Fenomenologia jako hermeneutyka „Dasein”*. „Humanitas” 1979, T. 2, s. 207—250.

¹⁹ M. Heidegger: *Die Kategorien — und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen 1916.

²⁰ Zob. E. Husserl: *Idee...*, s. 78—79.

bezpośrednio i naocznie dane bez włączania w samą naoczność możliwych rozstrzygnięć metafizycznych czy psychologicznych.

Fenomenologia zatem ma być jedynie „czystym” opisem samych fenomenów i w tym sensie jawi się sama jako metoda ściśle deskryptywna. W koncepcji fenomenologicznej zarówno Husserla, jak i Heideggera należy wprawdzie zwrócić się w stronę przedmiotu poznawanego po to, by zobaczyć, co się prezentuje poznającej świadomości (Husserl), oraz co pozwala widzieć to, co się prezentuje, tak jak się prezentuje (Heidegger). Wymaga to zwrócenia się w stronę „rzeczy samych”, tak jak się one same prezentują — w czym właśnie realizuje się postulat „powrotu do rzeczy samych”. Ten jednak punkt wydaje się ostatnim, na który mogą się zgodzić obaj filozofowie. Na następnych etapach rozważań drogi Husserla i Heideggera zaczynają się rozchodzić.

Dla Husserla istotna staje się analiza „sposobów dania” przedmiotów poznającej świadomości, tj. odpowiedź na pytanie „jak” — jakie są sposoby zjawiania się przedmiotu poznawanego w świadomości. Heidegger natomiast podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, dzięki czemu, dzięki jakim momentom ontologicznym bytu poznającego możliwe jest w ogóle poznanie. Chodzi zatem o analizę źródeł poznania, wykraczającą poza świadomość poznającą, o włączenie do analiz całej struktury bytowej bytu, mającego zdolność poznania. Heidegger zwraca się tu w stronę ontologicznych uwarunkowań takiego bytu, Husserl zaś zmierza w badaniach do sfery „ja” transcendentnego, jako absolutnej podstawy umożliwiającej poznawalność czegokolwiek. Heidegger pyta o to, jaki jest sposób bycia bytu posiadającego zdolność poznawczą. Widać tu wyraźnie rozbieżność celów. Husserl skłania się do analiz świadomościowych, Heidegger zaś zwraca się zdecydowanie ku ontologii. Ontologia staje się dla niego punktem wyjścia, dla Husserla natomiast stanowi ona jedynie możliwy punkt dojścia.

Różnice w pojmowaniu metody fenomenologicznej ujawniają się również w samym rozumieniu fenomenu — punktu wyjścia możliwych analiz. Zdaniem Husserla fenomeny winny być ujmowane niezależnie od jakichkolwiek metafizycznych uzasadnień lub rozstrzygnięć; dotyczy to także wszelkich psychologicznych czy logicznych uwarunkowań fenomenów. Powinny być one ujmowane jedynie tak, jak się prezentują poznającemu podmiotowi²¹. W tym też sensie wymagany jest do ich ujęcia jedynie „czysty” opis — a tak rozumiana fenomenologia winna stać się fenomenologią deskryptywną. Według Heideggera natomiast „czysty” opis wydaje się czymś niemożliwym do zrealizowania, konieczne zaś jest każdorazowe uwzględnienie całościowego sposobu bycia bytu, który ma zdolność poznania (widzenia — *Sehenlassen*) fenomenów. Poznania bowiem nie sposób traktować w sposób „czysty”, „wypreparowany”

²¹ Tamże, s. 192.

z ontologicznych warunków możliwości, dzięki którym w ogóle staje się ono możliwe. Poznanie (widzenie) jest przecież samo sposobem bycia pewnego bytu, który zdolność taką posiadał, ale którego bycie do tej zdolności bynajmniej się nie ogranicza. Poznanie wszak jawi się jedynie jako specyficzny (a nawet wyróżniony) sposób bycia pewnego bytu, nie jest jednakże czymś pierwotnym w stosunku do innych sposobów bycia tego bytu. Chcąc zatem rozumieć specyficzny sposób bycia bytu posiadającego zdolność poznawczą, trzeba wiedzieć, czym jest ów byt i jakie są jego możliwe sposoby bycia — trzeba zwrócić się w kierunku analizy ontologicznych podstaw tego bytu. Wymaga to przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, czym jest bycie tego bytu, czyli zwrócenia się w stronę fenomenu, dzięki któremu rozumienie bytu jako takiego staje się dopiero możliwe — w kierunku bycia.

Husserl za cel rozważań nad ujawniającymi się fenomenami przyjął przejście z poziomu deskrypcji (opisu fenomenologicznego) na poziom eidetyczny, istotowy, aby uzyskać wgląd w „coś”, co nazywa istotą fenomenu. Dotarcie do istoty (*eidos*) możliwe jest wtedy, kiedy badając fenomen, odkrywamy w nim to, „co przy całej jego zmienności jest tym, co stałe i niezmiennie”²². Wtedy dana jest nam jego istota (*eidos*), czyli to, co stanowi idealny przedmiot myśli. Przejście z poziomu deskryptywnego na poziom istotowy nazywa Husserl redukcją eidetyczną. Każdą — twierdzi Husserl — źródłowo prezentującą naoczność da się przemienić w widzenie istotnościowe, eidetyczne²³. Samo zaś przejście z poziomu deskryptywnego na eidetyczny powoduje, że fenomenologia staje się ontologią, jako że pytanie o istotę (*eidos*) jest już pytaniem wprowadzającym w obszar rozważań ontologicznych. Ontologia zatem w rozumieniu Husserla jawi się dopiero jako rezultat badania fenomenologicznego, które zmierza do pewnego rodzaju ontologii (ontologie regionalne).

Heidegger natomiast, jak pamiętamy, za prawdziwy fenomen przyjmuje to, co się właśnie najczęściej i przeważnie nie pokazuje, to, co w przeciwieństwie do tego, co się pokazuje, pozostaje skryte, ukryte. Tym zaś jest bycie — fenomen w ścisłym sensie. Fenomenologia zatem w wersji Heideggerowskiej ma być metodą pozwalającą na docieranie do bycia i w tym też sensie jest ona ontologią. Ponieważ bycie każdorazowo „wypredza byt”, stanowi fundament bytu, fenomenologia określona musi być jako ontologia fundamentalna. Jest to zatem zasadnicza zmiana perspektywy, jaka ujawnia się w stosunku do fenomenologii Husserla, na tyle istotna, że zmienia gruntownie jej rozumienie. W tym uwidacznia się w pełni zakorzenienie myśli Heideggerowskiej w tradycji filozoficznej, głównie w filozofii greckiej i jej postaci — metafizyce klasycznej. Chodzi tu bowiem o nieuchronność przyjęcia fundamentu ontologicznego we

²² Tamże, s. 18–85.

²³ Tamże, s. 21.

wszystkich rodzajach analiz filozoficznych. Filozofia, zdaniem Heideggera, rozpina się między dwoma fundamentalnymi dla niej pytaniami: o byt i o bycie. Oba te pytania konstytuują z konieczności ontologię, dlatego wszelkie filozoficzne rozważania w niej właśnie muszą mieć swoje źródło i zakorzenienie.

W tej optyce Husserlowska koncepcja fenomenologii okazuje się dla Heideggera nie do przyjęcia, nie zapytuje bowiem najbardziej pierwotnie, nie pyta o sposoby bycia bytu, np. prowadzącego badanie fenomenologiczne w sensie Husserlowskim. W ten sposób odcina się od swojego źródła, a podstaw musi poszukiwać w samej świadomości, w wielce, zdaniem Heideggera, wątpliwej i trudnej do utrzymania koncepcji „ja” transcendentального czy ostatecznie „życia” transcendentального. Przyjęcie i dotarcie do „ja” transcendentального jako absolutnej podstawy poznawalności czegokolwiek wymaga wielu skomplikowanych zabiegów, które najogólniej określa się mianem transcendentальной redukcji. Sens jej polega na zawieszeniu naturalnego przekonania o istnieniu tego, co wobec świadomości transcendentálne — po to, by całą uwagę skierować na samą świadomość, przede wszystkim zaś na akty uświadamiania sobie „czegoś”, co jest dane świadomości jako przedmiot poznania²⁴. Chodzi również o zredukowanie, ujawniającej się w świadomości, przedmiotowości (bytu tego, co dane) do zawartego w niej sensu przedmiotowego (redukcja do immanencji)²⁵. Ostateczny cel sprowadza się natomiast do ukazania świadomości jako tej, w której aktach konstytuują się sensy tego, co jest nam dane, a także w pewnej interpretacji (R. Ingarden) konstytuowany jest sam byt (idealizm transcendentálny)²⁶. Problem konstytucji staje się w pracach Husserla problemem fundamentalnym. Prowadzi to do sytuacji, iż uprawianie fenomenologii, w której problem konstytucji uzyskuje naczelne miejsce, wiedzie wprost do określonych rozstrzygnięć ontologicznych. Świadomość bowiem konstytuująca sens tego, co dane (to, co dane), jest nie tylko świadomością konstytuującą sens tego, co dane „z

²⁴ Tamże, s. 86–99.

²⁵ Tamże, s. 101–146.

²⁶ Problem konstytucji w filozofii Husserla wydaje się problemem zasadniczym. Skłonni jesteśmy przychylić się do tych interpretacji myśli Husserla zawartych w *Ideach...*, które nie podtrzymują tezy o idealizmie transcendentálnym mającym stanowić rezultat tej filozofii. Chodzi przecież (często się o tym zapomina) o konstytucję sensów przedmiotowych, a nie samego przedmiotu! Gdyby przyjąć, że konstytucja dotyczy samych przedmiotów, nie do utrzymania byłaby teza o konieczności stosowania redukcji transcendentальной — nie byłoby po prostu co redukować, skoro sama świadomość transcendentálna byłaby tą, która powołuje przedmiot do istnienia. Jaki sens miałoby zawieszenie naturalnego przekonania o istnieniu świata? Co stałoby się z tezą o fundamentalnej roli naoczności, której źródło tkwi w doświadczeniu przedmiotu? Dlatego też Heidegger nie odrzuca samej idei redukcji transcendentальной (czego musiałby dokonać, gdyby założyć idealizm transcendentálny), co nie znaczy wcale, że rozumie ją podobnie jak Husserl.

zewnątrz”, ale — co niezmiernie ważne — w procesie konstytucji kontytuowany jest również sam podmiot poznający, tak jak rozumie się on jako byt pośród innych bytów. W ten sposób przez analizę procesu konstytucyjnego dochodzi Husserl do rozważań ontologicznych, w których ma się objawić istota bytu władnego prowadzić konstytucyjną analizę.

Przyjęcie przez Husserla koncepcji „ja” transcendentalnego jest, zdaniem Heideggera, nie do utrzymania. Pojawia się tu przecież jeszcze bardziej fundamentalne pytanie — pytanie o sposób bycia bytu mającego świadomość bycia, władnego prowadzić analizy konstytucyjne. Jaki jest więc sposób bycia bytu, któremu przysługuje świadomość transcendentalna? Wobec tak postawionego pytania zrozumiał się fakt, iż Heidegger nie pójdzie drogą Husserla. Program Heideggera (jego odrębność w stosunku do Husserla) zaczyna się krystalizować na przełomie 1919/1920 roku, kiedy w wykładach zimowych Heidegger postuluje rozpoczynanie analiz fenomenologicznych od tzw. życia faktycznego (*faktisches Leben*). Prowadząc jakiegokolwiek rozważania filozoficzne, musimy uwzględnić fakt, że zawsze i z konieczności znajdujemy się już w jakimś świecie, a owo „znajdowanie-się-w” musi być ujęte pierwotnie, fundamentalnie. Zdaniem Heideggera w tym właśnie realizuje się powrót do „rzeczy samych”, czyli powrót do świata, ujmowalności świata jako absolutnego punktu wyjścia. W tym znaczeniu, tj. przyjmując „faktyczne życie” jako punkt wyjścia, fenomenologia, zdaniem Heideggera, zyskuje najwyższy stopień radykalności. Przyjęcie natomiast transcendentalnego punktu wyjścia w sensie Husserlowskim stwarza niebezpieczeństwo pominięcia samego punktu wyjścia, jakim jest „faktyczne życie”.

W analizie transcendentalnej Husserla wychodząc od rzeczowego ujmowania przedmiotu, cofamy się w stronę podmiotu, przy tym jednak samo życie w jego faktyczności, w jego powiązaniu ze światem zostaje pominięte (redukcja transcendentalna). Stąd też postulat, by w miejsce „ja” transcendentalnego postawić życie w jego faktyczności, które jest już zawsze „życiem-w-świecie”. Fenomenologia musi więc przyjąć za swój fundament „faktyczne życie”, o ile chce być zgodna z własnym radykalnym programem powrotu do „rzeczy samych”²⁷.

Oprócz tej zasadniczej modyfikacji koncepcji fenomenologii Husserla pojawia się również w myśli Heideggera druga, równie istotna, modyfikacja. Zdaniem Heideggera fenomenologia nie powinna wychodzić od tzw. bezpośredniej naoczności, jeżeli tę rozumie się jako naoczność przedmiotów, lecz od „rozumienia”²⁸. Opis fenomenologiczny winien być ufundowany nie na

²⁷ Zob. O. Pöggeler: *Der Denkweg...*, s. 77—78.

²⁸ „Rozumienie jest u Heideggera przede wszystkim kategorią antropologiczną (antropomorficzną?) i ontologiczną. W tym znaczeniu nie oznacza ono określonego sposobu poznania, lecz jest

opisywaniu tego, co przedmiotowe, lecz być prowadzony na podstawie „rozumienia” tego, co przedmiotowe. W miejsce zatem bezpośredniej naoczności wprowadza Heidegger rozumienie, które stanowi, wedle niego, przede wszystkim kategorię antropologiczną i ontologiczną. Pojęcia „rozumienie” nie rezerwuje on dla określonego sposobu poznania, ale samo rozumienie traktuje jako kategorię egzystencjalną (*fundamentales Existenziale*), tj. kategorię opisującą specyficzny sposób istnienia człowieka w sensie ontologicznym. A. Bronk w znakomitej pracy *Dzieje, rozumienie, język* zdaje się w sposób najpełniejszy ujmować specyfikę i sens Heideggerowskiego rozumienia. Posłużymy się nieco dłuższym cytatem sądząc, że w pełni uwyraźni on stanowisko Heideggera: „Jako takie [rozumienie — B. D.] ma ono charakter pierwotny, wcześniejszy od opozycji między rozumieniem i wyjaśnianiem. Nie jest bowiem prawdą, że człowiek najpierw istnieje, a potem rozumie, lecz istnieje on jako byt rozumiejący. Tylko istnienie człowieka jest »byciem przytymnym« (*Dasein*), tzn. istnieniem rozumiejącym sens świata i samego siebie. Z powodu swej pierwotności rozumienia nie da się »wyjaśnić« za pomocą zracjonalizowanych procedur pojęciowych, lecz co najwyżej przybliżyć i »odsłonić«. Rozumienie ma u Heideggera także charakter epistemologiczny, najpierw jako środek wykładni bycia człowieka (*Dasein*), a potem jako sposób jego odnoszenia się do świata. W tym znaczeniu rozumienie jest procesem, konstytuującym się w procesie rozumienia. Ma ono charakter egzystencjalny, tzn. jest równocześnie zawsze rozumieniem siebie samego przez człowieka. Jako takie jest ono (wbrew Husserlowi) dziejowe i czasowe (dokonuje się w czasie), ograniczone, niepełne, niedokonane i otwarte [...]. Ma strukturę założeniową, nie zaczyna nigdy od początku, lecz jest wyznaczone wcześniejszym rozumieniem. Jego trzema momentami są *Vorhabe*, *Vorsicht* i *Vorgriff*. Interpretacja jest w stosunku do rozumienia jego językową eksplikacją, językowym rozwinięciem tego, co dane jest w rozumieniu.”²⁹

Widzimy, że Heideggerowskie rozumienie charakteryzuje specyficzna wykładnia. Opis fenomenologiczny w koncepcji fenomenologii Heideggera winien opierać się na tak określonym rozumieniu. Ponieważ jedynym bytem posiadającym zdolność rozumienia jest człowiek, on musi stanąć w centrum rozważań fenomenologicznych, o ile fenomenologia sama ma się opierać na rozumieniu. Ostatecznie, celem analiz fenomenologicznych Heideggera staje się sam człowiek z jego faktycznością „bycia-w-świecie”. Można więc powiedzieć, że fenomenologia w ujęciu Heideggera ufundowana jest na rozumieniu „fak-

podstawowym egzystencjałem (*fundamentales Existenzial*), tzn. kategorią opisującą specyficzny sposób istnienia człowieka, jego istotny ontologiczny moment.” Cyt. za A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język...*, s. 146.

²⁹ Tamże, s. 146—147.

tycznego życia” człowieka. Myśleć fenomenologicznie to zatem nic innego jak podążać za życiem w jego faktyczności, myśleć życie w jego faktyczności. Każde wyjście poza tę faktyczność okazuje się wyjściem poza myślenie filozoficzne, tj. poza myślenie fenomenologiczne. W tym też sensie owo „faktyczne życie” jawić się musi jako radykalny punkt wyjścia wszelkich analiz, punkt wyjścia, którego tak zdecydowanie poszukiwał Husserl. Fenomenologię należałoby więc rozumieć jako naukę o „początku”, jako naukę o samowyswietlaniu się „faktycznego życia” w jego pierwotności, ugruntowanym na rozumieniu. Nie może tu być mowy o żadnym „ja” transcendentnym, życie bowiem nie jest jakimś „ja”, z którego dopiero trzeba przeprowadzać most w kierunku świata, lecz jest zawsze „życiem-w-świecie”. Jeżeli fenomenologia opiera się na rozumieniu faktycznego życia, to jako taka staje się ona, zdaniem Heideggera, hermeneutyką faktyczności. Hermeneutyka to, jak pamiętamy, nie tyle interpretacja, wyjaśnianie, ile przynoszenie wieści o... (*Kunde geben*), wieszczanie o... faktyczności, o byciu tego, co bytuje³⁰. W hermeneutycznej fenomenologii chodzi więc o to, aby wywieść samą faktyczność, wyprowadzić ją zza zasłony, za którą się skrywa, tj. ujawnić bycie tego, co bytuje, ale tak, aby samo bycie wyszło na jaw. Jedynym bytem mającym zdolność wyprowadzenia bycia zza zasłony bytu, który ma zdolność rozumienia bycia, jest człowiek określony jako *Dasein*. W tym też sensie *Dasein* jest już w sobie hermeneutyczny, jako że to jemu samemu bycie się obwieszcza.

Fenomenologia pytając o bycie, musi więc pytać o byt mający możliwość rozumienia bycia, pytać musi nie tylko o bycie i jego możliwy sens w ogóle, ale również, a nawet przede wszystkim — o sens bycia *Dasein*. Ponieważ hermeneutyczna fenomenologia pyta wprawdzie o sens bycia *Dasein*, pierwotne zadanie hermeneutyki ujawnia się w analityce egzystencjalnej *Dasein*. Hermeneutyka staje się w ten sposób egzystencjalną analityką *Dasein*, czyli analityką egzystencjalności egzystencji. Pytanie o sens bycia *Dasein* można sformułować w sposób następujący: Czym jest i co stanowi podmiotowość podmiotu? Zdaniem Heideggera owo pytanie nie zostało nigdy właściwie w dziejach filozofii postawione. Dotyczy to również Diltheya, Schelera, Husserla. Niemożności postawienia takiego pytania upatruje Heidegger w tym, że w tradycyjnej ontologii sens bycia bytu, mającego świadomość swojego bycia, starano się określić negatywnie bądź pozytywnie od strony istnienia (*Vorhandenheit*), rozumianego jako „stała obecność” (*state Anwesenheit*). Taka wykładnia jednakże nie mogła prowadzić do pełnej artykulacji tego, czym jest samo bycie bytu mającego świadomość bycia. W perspektywie bowiem, w której bycie traktuje się jako stałą obecność, pominięta zostaje sfera „życia faktycznego”, sfera egzystencji bytu mającego zdolność rozumienia bycia,

³⁰ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 77—78.

pominięty zostaje procesualny charakter bytu ludzkiego. Husserl, zdaniem Heideggera, przyjmuje tradycyjną wykładnię bycia jako „stałej obecności”, dlatego może on jedynie w sposób negatywny określić sam sposób bycia „ja” transcendentalnego. Prowadzi to w konsekwencji do konieczności rozróżnienia między czystym „ja” jako obszarem transcendentalnej konstytucji a „ja” ludzkim. Dla Heideggera to, co nazywa Husserl transcendentalną konstytucją, jawi się jedynie jako „centralna” możliwość faktycznego egzystencjalnego bytu, w którym każdorazowo owa egzystencja musi wyprzedzać transcendentalną konstytucję. W tym sensie faktyczna egzystencja staje się warunkiem możliwości transcendentalnej konstytucji (jako „centralnej” możliwości) i jako taka możliwość tę funduje.

Problem ten można sformułować w postaci innego pytania. Jeżeli faktyczna egzystencja jest oparta na faktyczności bycia w konkretnym (zawsze już określonym) świecie, to czy do istoty „czystego” *ego* nie przynależy już ów świat, w którym może się ono pojawić? Czy pytając o istotę „czystego” *ego*, nie należałoby wprawdzie zapytać o sposób bycia tego bytu, którego „centralną” jedynie możliwością jest transcendentalna konstytucja? Są to zasadnicze pytania wskazujące na odrębność w sposobach myślenia zarówno Heideggera, jak i Husserla. Nowożytny ideał wychodzenia ze świadomościowego punktu wyjścia (Husserl) zostaje w tych pytaniach przez Heideggera zakwestionowany. Czy znaczy to, iż zakwestionowana zostaje w myśli Heideggera istota samej filozofii transcendentalnej? Widoczny staje się powrót Heideggera do rozważań ontologicznych charakteryzujących, jego zdaniem, filozofię grecką — poczynając od Parmenidesa. Pytanie o bycie bytu winno zawsze wyprzedzać pytanie o byt.

W perspektywie pytań ontologicznych, przede wszystkim zaś pytania o bycie, świadomościowy punkt wyjścia sam staje się problemem. Sytuacji tej nie uwzględnia, zdaniem Heideggera, Husserl, podążając drogą, którą wytyczył Kartezjusz. To właśnie owa konieczność ontologicznych uwarunkowań, poszukiwania fundamentów ontologicznych skłoniła Heideggera do zmiany i przejścia z transcendentalnej fenomenologii do fenomenologii hermeneutycznej, w której pyta się o sens bycia *Dasein*, następnie zaś o bycie w ogóle, o bycie samo. Tylko fenomenologia hermeneutyczna, która pyta ontologicznie (fenomenologia jako ontologia), może stanowić kontynuację greckiej tradycji filozoficznej, w której centrum stoi pytanie o byt i jego bycie. Powrót do źródeł greckich, do greckiego sposobu myślenia zrywa ostatecznie możliwe związki łączące fenomenologię Husserla i Heideggera. Nie powinien więc dziwić fakt, że współpraca tych filozofów musi dobiec końca. Dochodzi do tego w 1927 roku, kiedy to Husserl

otrzymuje propozycję zredagowania hasła *Fenomenologia* do *Encyklopedia Britannica*³¹.

Dyskusje z Husserlem odnośnie do poszczególnych ujęć i sposobów rozumienia fenomenologii ujawniają ostatecznie rozbieżności między filozofami. Decydującym momentem jest ukazanie się fundamentalnej pracy Heideggera *Sein und Zeit*. Husserl podejmuje nawet trud czytania tej pracy. Nie może jednak zgodzić się z tezami Heideggera. W swoich wypowiedziach stawia Heideggerowi zarzut niezrozumienia sensu transcendentalnej redukcji oraz przeniesienia konstytutywnych rozważań fenomenologicznych w obszar ontologii, całość analiz uznając za egzystencjalistyczne. Widzi w tym kolejny powrót do tego, co sam próbował przezwyciężyć, tj. do antropologizmu i historycznego relatywizmu. Dwa ostatnie zaś uznaje za podstawowy przejaw kryzysu „nowych czasów”, a co za tym idzie — kryzysu filozofii w ogóle. Czas jednak pokazał, że ocena Husserla wydaje się zbyt pochopna. Fenomenologia bowiem w swoim zasadniczym nurcie nie podążyła drogą wytyczoną przez Husserla, poszła natomiast w kierunkach, których zapewne sam Husserl nie mógł przewidzieć.

Ontologia fundamentalna a filozofia transcendentalna i metafizyka

Stosunek Heideggera do fenomenologii Husserla ujawnił zasadnicze różnice w pojmowaniu przez obu filozofów metody fenomenologicznego badania. Można jednak pytać dalej: Czy fenomenologia rozumiana jako ontologia nie wykracza już poza obszar tego, co zostało określone jako pole jej badań? Jeżeli tak, to gdzie należałoby szukać źródeł owego wykraczania? Pytania te odnoszą się ostatecznie do problemu filozoficznych uwarunkowań fundamentalnej ontologii, którą prezentował Heidegger w *Sein und Zeit*. Podstawowym pytaniem prowadzonych tam analiz jest pytanie o bycie bytu i jego możliwy sens, tak wszakże sformułowane, że wskazuje na pozycję, z jakiej ono samo (bycie) będzie zapytywane. Chodzi bowiem przede wszystkim o odpowiedź na pytanie o sens bycia, które jest pytaniem o rozumienie bycia. Sens bycia natomiast — jak pamiętamy — można uchwycić jedynie przez analizę bytu, którego wyróżnioną możliwością jest rozumienie. Bytem tym jest *Dasein* określony jako faktyczna egzystencja, dlatego też pytanie o sens bycia domagać się będzie egzystencjalnej analizy tego bytu, tj. analityki egzys-

³¹ W. Biemel: *Husserl Encyklopedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*. In: H. Noack: *Husserl*. Darmstadt 1972.

tencjalnej. Chodzi o to, że pytanie o bycie i jego sens rozpatrywane jest w perspektywie pytania o ontologiczne warunki możliwości, które umożliwiają dopiero rozumienie bycia. Można to również sformułować następująco: Dzięki czemu bycie może się w ogóle ujawnić, wyjść na jaw? Co stanowi warunek możliwości jawności bycia?

Nietrudno zauważyć, że tak sformułowane pytania wykraczają poza fenomenologię w ujęciu Husserla, sięgają natomiast w obszar zarówno specyficznych postaci filozofii transcendentálnej, jak i metafizyki. Chcąc zatem w możliwie pełny sposób ująć horyzont pytania o sens bycia i bycie samo, musimy przeprowadzić analizę stosunku Heideggera do filozofii transcendentálnej (przede wszystkim Kanta) i do metafizyki. Zaczniemy od filozofii transcendentálnej.

Po raz pierwszy zetknął się Heidegger z filozofią transcendentálną w tzw. szkole badeńskiej — szkole neokantystów. Tam pod wpływem głównie H. Rickerta i E. Laska wprowadzony został w obszar badań filozofii transcendentálnej. Zagadnieniami, które interesowały wtedy Heideggera, były: problem teorii sądów i teoria kategorii. Pierwszemu zagadnieniu poświęcił pracę *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1914), drugiemu zaś — publikację *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915). Perspektywę, w jakiej rozpatruje teorię sądów i teorię kategorii, stanowi zasadniczo pytanie o warunki możliwości rozumienia przedmiotów poznania. Przyjmując, że wszystko, co bytuje, dane jest jako przedmiot, trzeba określić to, co jest sensem owego przedmiotu, ustalić, skąd sam sens czerpie swoją ważność. Sens utożsamia Heidegger z rzeczywistością logiczną, tym zaś, w czym rzeczywistość ta się manifestuje, jest sąd. Tak więc to, co odpowiada poziomowi sensu, określa on jako sąd, dlatego każde poznanie jest zawsze tożsame z sądem i wypowiada się w sądach. Teoria sądów odnosi się z konieczności do teorii kategorii (Kant). Dopiero bowiem rozważając teorię kategorii, można w pełni rozwinąć pytanie o warunki możliwości rozumienia przedmiotów. Przedmiot można jedynie ująć dzięki poznaniu kategorialnemu (W. Brugger)³². Sam jednak sens przedmiotu możliwy jest do ujęcia tylko wtedy, kiedy zostaje odniesiony do jakiegoś przedmiotu, w którym obiektywizuje się w postaci sądów.

Ten moment wprowadza już całe zagadnienie w sferę rozważań filozofii nowożytnej i współczesnej. Ponieważ — jak już powiedzieliśmy — wszystko, co jest bytem, dane jest jako przedmiot, teorię formułującą warunki możliwości rozumienia przedmiotu można uznać za ontologię (metafizykę). Metafizyka zatem w rozumieniu Heideggera może być tylko krytyczną metafizyką o tyle, o ile jest logiką (teorią sądów) bądź nauką o kategoriach. Taki sposób

³² W. Brugger: *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg, Basel, Wien 1981, s. 206.

pojmowania metafizyki sytuuje Heideggera jeszcze w obrębie neokantowskich rozstrzygnięć filozofii transcendentalnej, ale przyjęty punkt widzenia zostaje przezeń niebawem przewyciężony. Dzieje się to głównie za sprawą pewnego pytania, które podejmuje on za Emilem Laskiem, mianowicie pytania o samą możliwość teorii kategorii. Skoro teorię kategorii utożsamiał Heidegger z ontologią (krytyczną metafizyką), to konsekwentnie pojawia się pytanie o to, jak w ogóle możliwa jest ontologia. Widoczna staje się tu szczególna radykalizacja Kantowskiego pytania o warunki możliwości rozumienia przedmiotu poznania.

Problem, który się pojawia, cechuje jednak specyficzna dwoistość. Z jednej strony bowiem pytając o samą możliwość teorii kategorii, wykracza się już poza analizy teoriopoznawcze filozofii transcendentalnej Kanta, z drugiej zaś — pytanie o warunki możliwości rozumienia przedmiotu pozostaje nadal aktualne i funkcjonuje w obrębie tej właśnie filozofii. Być może, uda się rozstrzygnąć tę trudność wtedy, kiedy zostanie zreinterpretowana sama filozofia Kantowska. Zanim jednak do tego dojdzie, zainteresowania Heideggera skierowane będą w stronę pytania o warunki możliwości samej ontologii (metafizyki).

Odpowiedź na to pytanie będzie podstawą analiz prowadzonych w *Sein und Zeit*. Na początku rozważań pada pytanie o bycie bytu, o to, czym jest byt w jego byciu, ale autor stawia je nie z pozycji klasycznej metafizyki (teorii bytu), lecz z pozycji filozofii transcendentalnej. Chodzi bowiem przede wszystkim o ujęcie sensu bycia, a dopiero wtórnie — bycia jako takiego. Bycie ma się dopiero ujawnić przez zrozumienie jego sensu. Sam sens staje się warunkiem możliwości dotarcia do bycia samego. Ująć zatem bycie samo to wpierw zrozumieć, określić jego możliwy sens. Ale przecież pytanie o sens stanowi już funkcję poznania transcendentalnego. W poznaniu tym bada się wszakże nie sam byt (metafizyka), lecz możliwość uprzedniego (apriorycznego) rozumienia bytu. Perspektywa transcendentalna zostaje pogłębiona, jeśli pyta się nadal o warunki możliwości zrozumienia bycia. Zdaniem Heideggera odpowiedzi na pytanie o sens bycia może udzielić jedynie byt mający zdolność jego rozumienia. Czy chodzi tu jednak o taką koncepcję bytu rozumiejącego, jaką prezentował Kant, a później Husserl?

Obaj filozofowie określają byt rozumiejący od strony jego istoty jako świadomość transcendentalną. Świadomość tę, aczkolwiek różnie rozumianą, przyjmują obaj jako radykalny punkt wyjścia, na którym zasadza się sama możliwość rozumienia (sensu). Kiedy zatem Kant będzie pytał o warunki możliwości rozumienia i sensu, odwoła się do czynników apriorycznych, Husserl zaś — do całego procesu konstytucji i eidetyki. Obaj jednak nie

opuszczą obszaru świadomości transcendentálnej, przyjmując go za absolutną podstawę wszelkich filozoficznych analiz.

Czy tą samą drogą podąży Heidegger? Odpowiedź na to pytanie zawarł w pracy *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Mimo iż ukazała się ona już po opublikowaniu *Sein und Zeit*, w niej właśnie odsłania się pełna perspektywa pytania, na które analizy *Sein und Zeit* miały być odpowiedzią. Dlatego też zrozumienie filozoficznej metody i rozstrzygnięcie, jakie zapadły w *Sein und Zeit*, stają się pełne dopiero wówczas, gdy zostaną podbudowane rozważaniami prowadzonymi w *Kant und das Problem der Metaphysik*. Pada tam pytanie o sposób rozumienia filozofii transcendentálnej, o to, czy filozofia transcendentálna może być potraktowaną jako ontologia (metafizyka), czy istnieje sposób innego podejścia do problematyki transcendentálnej oraz na ile jest ona właśnie transcendentálna, na ile zaś wykracza poza obszar uznany za domenę filozofii transcendentálnej. Rozstrzygnięcie tych problemów może się, zdaniem Heideggera, dokonać jedynie w dyskusji z samym twórcą filozofii transcendentálnej — Kantem. Już pierwsze stwierdzenia pojawiające się w *Kant und das Problem der Metaphysik* wskazują na kierunek, w jakim potoczy się dyskusja z Kantem. Heidegger mówi: „Prowadzone badania stawiają sobie za cel ujęcie *Krytyki czystego rozumu* Kanta jako fundamentu dla zbudowania metafizyki.”³³ Chodzi więc o dokonanie zasadniczej reinterpretacji filozofii Kantowskiej.

Dotychczasowe rozumienie *Krytyki czystego rozumu* odnosiło się do ujęć teoriopoznawczych. Ten sposób rozumienia przyjmuje przede wszystkim szkoła neokantowska, w której właśnie dzieło Kanta prezentowane jest w wersji teoriopoznawczej. *Krytykę czystego rozumu* wyklada się tam jako „teorię doświadczenia” albo też jako „teorię nauk pozytywnych”, poszukując momentów fundujących zarówno doświadczenie, jak i fakt istnienia nauk pozytywnych³⁴. Heidegger natomiast interpretuje *Krytykę*... jako próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość zbudowania ontologii (metafizyki ogólnej — *metaphisica generalis*), jako warunku możliwości zbudowania ontologii szczegółowych (*metaphisica specialis*). Ontologia ta przyjmuje postać ontologii fundamentalnej, jeśli stanowi analizę bytu mającego możliwość poznania transcendentálnego. Bytem tym jest człowiek, którego naturę — jak powiada Kant — określa to, że jest bytem metafizycznym (tylko on może pytać metafizycznie). Analizyka metafizycznej natury człowieka jawi się zatem jako analizyka tego, co jest fundamentem metafizyki, tzn. jako ontologia fundamen-

³³ M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 1.

³⁴ Zob.: Davoser *Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. In: M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 246—247. Zob. również O. Pöggeler: *Der Denkweg...*, s. 80—81.

talna. O tyle więc, o ile *Krytyka czystego rozumu* jest analityką bytu posiadającego naturę metafizyczną — jest ona sama metafizyką, wyklada się jako metafizyka. Metafizyka pyta o byt jako byt w jego całości (określić to można jako pytanie ontyczne) oraz o możliwość uprzedniego rozumienia tego bytu w jego byciu (pytanie ontologiczne)³⁵.

Pytanie o możliwości poznania ontycznego (bytu jako bytu) zwraca się jednak w stronę pytania o możliwość tego, co umożliwi pytanie ontyczne, tj. w stronę pytania ontologicznego. „Przewrót kopernikański” Kanta należy więc — zdaniem Heideggera — rozumieć jako ten, w którym pytanie o możliwość poznania ontycznego przekształcone zostaje w pytanie o możliwość samej ontologii (poznanie ontologiczne). W konsekwencji cała dotychczasowa metafizyka staje się problemem, wobec której pada pytanie o jej własne warunki możliwości. Poznanie transcendentalne — twierdzi Heidegger — w filozofii Kanta jest poznaniem ontologicznym (w sensie apriorycznej syntezy), która akcentuje nie tyle ujęcie bytu jako bytu, ile możliwość rozumienia tego bytu w jego byciu. Samo poznanie jest tu wynikiem transcendencji czystego rozumu w stronę bytu traktowanego jako przedmiot poznania. Czynić zaś problemem samą możliwość ontologii — to nic innego, jak pytać o istotę transcendencji, filozofować transcendentalnie³⁶. W tym też sensie filozofia transcendentalna pytając o możliwość samej ontologii, jest zarazem krytyką czystego rozumu. Istota metafizycznego pytania Kanta leży więc w tym, że sama metafizyka (ontologia) zostaje ugruntowana w bycie, do którego natury należy to, że jest bytem metafizycznym, natomiast analiza tego bytu musi wyznaczać — zdaniem Heideggera — dziedzinę ontologii fundamentalnej, jako tej, na której zasadza się możliwość samej metafizyki (umożliwiającej byt jako byt). Pytanie Kanta o warunki możliwości poznania metafizycznego wyrasta z ontologii fundamentalnej i jako takie jest pytaniem metafizycznym. W ten sposób interpretowany system filozofii Kanta, prezentowany w *Krytyce czystego rozumu*, odsłania swoje drugie oblicze — oblicze metafizyczne, które — zdaniem Heideggera — wyprzedza wszelkie ujęcie teoriopoznawcze. Wszystko to stanowi o sensie swoistej Heideggerowskiej reinterpretacji filozofii Kanta.

Jeżeli jednak analizy Kanta zawierają się (wedle tej szczególnej interpretacji) w obrębie ontologii fundamentalnej, to sposób prowadzonych prze-

³⁵ M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 11.

³⁶ „Transzendente Erkenntnis untersucht also nicht das Seiende selbst, sondern die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses d. h. zugleich: die Seinsverfassung des Seienden. Sie betrifft das Überschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden, so da sich diesem jetzt allererst als möglichem Gegenstand Erfahrung anmessen kann. Die Möglichkeit der Ontologie zum Problem machen heißt: nach der Möglichkeit, d. h. nach dem Wesen dieser Transzendenz des Seinsverständnisses fragen, transzendental philosophieren.” Tamże, s. 16.

zeń analiz nie wyczerpuje — wedle Heideggera — wszystkich możliwości, jakie w obszarze tym należałoby uwzględnić. Kant dostrzegając, iż fundamentu metafizyki należy poszukiwać w bycie mającym zdolność rozumienia bytu, w transcendencji stanowiącej jego istotę, nie dostrzega faktu, że pełna wykładnia tego bytu wymaga uwzględnienia „całości” sposobów jego bycia — nie zaś jedynie jego transcendentálnych własności. Heidegger ma tu na myśli faktyczną egzystencję z jej fundującymi momentami „bycia-w-świecie” i czasowością. Błąd Kanta — twierdzi Heidegger — polega przede wszystkim na nieumiejętności całkowitego wyzwolenia się z kartezjańskiej idei izolowanego podmiotu³⁷. Doprowadziło to do faktu, że Kant nie pomyślał czasowości fundamentalnie, problem zaś „bycia-w-świecie” pominął. „Ja” transcendentálnego nie ujął jako faktycznej czasowej egzystencji. Jest ono natomiast ujęte substancjalnie, jako niezmiennie, zawsze istniejące, stale obecne. Taka koncepcja „ja” transcendentálnego stała się barierą dla wszystkich analiz czasowych bytu faktycznie egzystującego. Przyjęcie kartezjańskiej perspektywy uniemożliwiło również analizę transcendencji jako „już-zawsze-będącej-w-świecie”, w nim zakorzenionej, a co za tym idzie — analizę fenomenu świata. W związku z tym — powiada Heidegger — „Kant nie widzi fenomenu świata [...]”³⁸. Sprawia to, że istoty samej transcendencji nie pomyślał do końca.

Pomimo tych braków Heidegger widzi ogromny wkład Kanta we właściwe zrozumienie i ustawienie problemów metafizycznych. Chodzi tu głównie o zwrot, jaki dokonał się w rozumieniu metafizyki, o poszukiwanie przez Kanta podstaw metafizyki, o uczynienie jej samej problemem oraz skierowanie się w stronę ontologii fundamentalnej bytu mającego możność pytać metafizycznie. W pracy o Kancie ontologię fundamentalną nazywa Heidegger „metafizyką *Dasein*”³⁹. Pada w niej akcent nie tyle na pytanie, czym jest człowiek, ile na pytanie, jak owo „co” człowieka przynależy do horyzontu pytania metafizycznego, tzn. jaki jest wzajemny stosunek odniesienia między pytaniem o człowieka a pytaniem o bycie samo. Można by owo pytanie uznać za najkrótsze określenie kierunku analiz badawczych w „systemie” filozofii Heideggera. Dopiero wychodząc od tego pytania, można by zadać następne, które bezpośrednio wprowadza w rozstrzygnięcia Heideggerowskie. Jest to pytanie o to, skąd samo pytanie o bycie może czerpać swoje określenie. Odpowiedzi szuka Heidegger w eksplikacji występującego na poziomie *Dasein* rozumienia. To sam człowiek przez rozumienie staje się warunkiem możliwości

³⁷ Taką interpretację prezentuje O. Pöggeler, analizując stosunek Heideggera do filozofii transcendentálnej. Zob. O. Pöggeler: *Der Denkweg...*, s. 84—85.

³⁸ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 321.

³⁹ Tenze: *Kant und das Problem...*, s. 224.

pytania o bycie. Rozumienie jest więc tym w strukturze bytu ludzkiego, co umożliwia ujęcie samego bycia i jego określenie. Byt zatem mający możliwość pytania o bycie, rozumienia bycia jest tym, który musi się jawić jako fundament metafizycznego pytania o byt jako byt i jego bycie. W tym też sensie byt ten staje się warunkiem możliwości samej metafizyki, jego analizę zaś określa się jako ontologię fundamentalną, przy czym właśnie owo „fundamentalna” wskazuje na byt jako warunek możliwości metafizyki.

W sformułowaniu, że ontologia fundamentalna jest „metafizyką *Dasein*”, zawiera się również stwierdzenie, że nie jest to metafizyka o *Dasein*, lecz metafizyka wydarzająca się z samego *Dasein*⁴⁰. Pełna eksplikacja „metafizyki *Dasein*” będzie — zdaniem Heideggera — możliwa dopiero wtedy, kiedy uwzględni się w niej czasowy sposób bycia *Dasein* i jego stosunek do świata innych bytów. Tak też czyni Heidegger w *Sein und Zeit*, gdy po przeprowadzeniu analityki egzystencjalnej formułuje pytanie o czasowy sposób bycia *Dasein* i jego stosunek do świata; owe sposoby bycia wyznaczają dopiero pełny horyzont rozumienia bycia samego. Ontologia fundamentalna ma więc formułować warunki możliwości rozumienia bytu wynikłe z analizy sposobów bycia tego bytu i winna być przeprowadzana jako analityka egzystencji. Kantowską świadomość transcendentalną jako warunek możliwości rozumienia bytu ujmuje Heidegger jako faktyczną egzystencję. Jej analityka ma prowadzić do pełnego sformułowania tych warunków. W tym też wymiarze Heideggerowska analityka *Dasein* mieści się w zakresie badań filozofii transcendentalnej i jawi się jako jej określona postać. Pytanie bowiem, które tkwi u podstaw analizy w *Sein und Zeit*, pada od strony podmiotu, tj. bytu mającego zdolność rozumienia swojego bycia i bycia innych bytów — od strony *Dasein* ujętego jako „faktyczna egzystencja”.

Analizy *Sein und Zeit* wybiegają również poza pole zainteresowań filozofii transcendentalnej wówczas, gdy pytamy nie tylko o aprioryczne warunki możliwości rozumienia przedmiotu poznania, ale również o ontologiczną strukturę bytu mającego możność rozumienia. Dotychczasowe badania skupiają się na transcendentalnym sposobie rozumienia filozofii Heideggerowskiej z okresu *Sein und Zeit*. Sądzymy wszakże, iż byłoby to ujęcie niepełne, gdyby nie uwzględnić również pytań ontologicznego o strukturę ontologiczną bytu mającego możliwość rozumienia bycia. Chodzi zatem o samą ontologię. Czy jest to jednak ontologia w jej postaci klasycznej, tak jak rozumieją ją Grecy, np. Arystoteles, Platon, Parmenides. Ontologia fundamentalna nie mieści się w pełni w dziedzinie ontologii klasycznej z dwóch względów: po pierwsze, ze względu na szczególne określenie punktu wyjścia metafizycznych rozważań

⁴⁰ „Die Metaphysik des Daseins ist nicht nur Metaphysik über das Dasein, sondern es ist die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik.” Tamże.

(analitika *Dasein*), po drugie zaś, ze względu na formułowany w ontologii fundamentalnej zarzut zapoznania klasycznego pytania o bycie bytu przez metafizykę. Pierwszy powód dotyczy pierwszeństwa *Dasein* w pytaniu o byt, czyli problemu już przez nas omówionego. Drugie zagadnienie dotyczy natomiast samego sposobu rozumienia bytu w obrębie klasycznie pojmowanej metafizyki. Metafizyka pyta o byt, pyta o to, czym jest byt jako byt, rozważa go każdorazowo, ale z pozycji jego samego. Nie stawia natomiast *explicite* pytania o bycie bytu, o to, co właściwie sprawia, że byt jest bytem. Nie myśli bytu z pozycji bycia. Ponieważ jednak pytając o byt, nie możemy uwolnić się od pytania o bycie, które pozostaje najczęściej w pytaniu o byt nieujawnione, samo bycie w metafizyce klasycznej staje się tematem nie myślanym bądź też tematem, co do którego przyjmuje się wiele nie uświadamianych założeń, które pojawiają się niejako „na marginesie” czy też „przy okazji” rozważań nad bytem. Należy zwrócić uwagę na fakt — powiada Heidegger — że bycie najczęściej ujmowane bywa w obrębie metafizyki jako „stała obecność” (*stete Anwesenheit*), którą już z góry się zakłada⁴¹. W ten sposób — jego zdaniem — bycie jest myślane przez Platona jako *idea*, w czasach nowożytnych — jako przedstawienie przedmiotu (*Vorgestelltheit der Gegenstände*) i ostatecznie u „kresu” metafizyki (klasycznej — Nietzsche) jako Wola mocy⁴².

Wszystko to potwierdza rozumienie bycia jako stałej obecności. Ale możemy zapytać dalej. Na czym opiera się „stała obecność”? Oparcie to znajduje metafizyka w Absolucie, w „stałej boskiej obecności” — *Θεῖον*. W tym sensie znajduje metafizyka ugruntowanie w bycie najwyższym, w *Θεῖον* — jest Teologią, również ontologią, o ile rozważa byt, ale jest też nauką o samym ugruntowaniu bytu — logią. W związku z tym metafizykę klasyczną możemy określić — zdaniem Heideggera — jako Onto-teo-logię⁴³. Takie określenie metafizyki sprawia, że metafizyka nie jest zdolna do oddania całej sfery procesualnej przysługującej bytowi, pomija zatem momenty faktyczno-historyczne, przynależące bytowi, pomija ostatecznie czas, który w rezultacie staje się jej nie myślanym horyzontem. Próba przekroczenia metafizyki w ontologii fundamentalnej polegałaby więc przede wszystkim na tym, że w obręb jej rozważań włączony zostałby czas, a tym samym ujawniony procesualny charakter bytu. W ontologii fundamentalnej — zdaniem Heideggera — należy wobec tego zapytać głównie o czas, o to, jak przynależy on do

⁴¹ Zob. rozdz. I.

⁴² O. Pöggeler: *Der Denkweg...*, s. 135.

⁴³ M. Heidegger: *Nitzsche*. Bd. 1—2. Pfullingen 1961, s. 344. Zob. również: tenże: *Identität und Differenz*. Pfullingen 1957, s. 35; O. Pöggeler: *Der Denkweg...*, s. 136.

pytania o bycie. Czyż jest przypadkiem, że bycie samo czerpie swoje określenie z czasowości? *Sein und Zeit* jawi się jako próba odpowiedzi na tak sformułowane pytania.

Postawione pytania wskazują również na fakt, że ontologia fundamentalna ma być nie tyle zniesieniem dotychczasowej metafizyki, ile raczej przekroczeniem jej w stronę obszarów, które w jej obrębie występują, nie są jednak myślane przez metafizykę. Ontologia fundamentalna ma się zatem prezentować jako rozszerzenie zakresu badań metafizycznych i tylko w tym sensie należy rozumieć jej funkcję „przekraczania”. Realizacji tego podstawowego celu ma służyć pytanie o to, co to w ogóle znaczy być bytem.

Rozważania dotyczące stosunku Heideggera do filozofii transcendentalnej i metafizyki odsłoniły kontekst, w którym dopiero pytanie o bycie i jego możliwy sens można postawić. Zwróciliśmy uwagę na fakt, iż koncepcja Heideggera odnosi się zarówno do rozstrzygnięć filozofii transcendentalnej, jak i do metafizyki w jej postaci klasycznej. O ile ta pierwsza ma udzielić odpowiedzi na pytanie o warunki dostępności bycia jako takiego, jego sensu, o tyle druga skłania się ku odpowiedzi na pytanie o ontologiczną strukturę bytu mającego zdolność rozumienia bycia. Próba syntezy filozofii transcendentalnej i metafizyki ma się dokonać głównie przez reinterpretację *Krytyki czystego rozumu* Kanta. W niej to — twierdzi Heidegger — pytanie o warunki możliwości sądów syntetycznych *a priori* winno być rozumiane przede wszystkim jako pytanie o warunki możliwości zbudowania ontologii⁴⁴. Jest to zatem pytanie o ontologiczny fundament samego poznania, dlatego też teoriopoznawcza interpretacja *Krytyki czystego rozumu* musi zostać — zdaniem Heideggera — przewyciężona.

Dla Kanta podstawowy problem stanowi metafizyka rozumiana jako *metaphisica specialis* (teologia, kosmologia i psychologia) i poszukiwanie jej fundamentów. Pojawia się tu więc zrazu kwestia *metaphisica generalis*, tzn. tego, co funduje *metaphisica specialis*. Wiedza (poznanie ontyczne) o bytach, którymi zajmuje się *metaphisica specialis*, okazuje się bowiem niejasna i ostatecznie niemożliwa do ujęcia bez odpowiedzi na pytanie o to, co umożliwia ją samą. Pytanie zatem o *metaphisica specialis* zwraca się ku pytaniu o warunki możliwości poznania ontycznego, czyli poznania w ogóle. Poznanie ontyczne dokonujące się na poziomie *metaphisica specialis* wiedzie więc ku poznaniu ontologicznemu, w jakim wypowiada się *metaphisica generalis*. Czym jest owo poznanie ontologiczne? Jest ono poznaniem transcendentalnym, jako że bada nie tyle sam byt, ile uprzednią możliwość jego rozumienia. Mówi Kant: „Transcendentalnym nazywam

⁴⁴ M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 14—15.

wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy.”⁴⁵

Ontologiczne poznanie dotyczy nie poznania samego bytu, lecz raczej możliwości jego rozumienia, tj. ujęcia go jako bytu. Możliwości określenia bytu nie mogą więc tkwić na poziomie ontycznym, gdyż one same ugruntowane są ontologicznie. Jeżeli możliwość określenia bytu dokonuje się w sądach i jeśli one same nie mają swojego fundamentu na poziomie ontycznym, to muszą być ufundowane ontologicznie. Poznanie ontologiczne wyprzedza każdorazowo poznanie ontyczne, dlatego musi ono być rozumiane jako poznanie *a priori*. Kiedy więc Kant postawi pytanie o to, jak możliwe są sądy *a priori*, postawi tym samym pytanie o to, jak możliwe jest poznanie ontologiczne.

Poznanie ontologiczne wiąże Kant z czystym rozumem, stanowi ono funkcję czystego rozumu i jako takie odnosi się do poznania ontycznego, stając się jego warunkiem możliwości. „Odniesienie” to jest jednak tylko przekroczeniem (transcendencją) czystego rozumu w stronę bytu traktowanego jako przedmiot poznania. Pytać zatem o możliwość ontologii (*metaphisica generalis*) — to pytać przede wszystkim o możliwość samej transcendencji, o jej istotę, o to, co samą transcendencję umożliwia. Pytać zaś o istotę transcendencji — to nic innego jak filozofować transcendentálnie⁴⁶. Rozstrzygnąć co do istoty transcendencji poszukuje Kant w obrębie czystego rozumu, rozpatrując problem apriorycznej syntezy, dzięki której poznanie ontologiczne w ogóle staje się możliwe i w której ujawnia się istota samej transcendencji. Uczynić problemem możliwość budowania ontologii znaczy: pytać o istotę transcendencji, filozofować transcendentálnie. Skoro transcendencja okazuje się domeną czystego rozumu, to źródło metafizyki musi tkwić w nim samym, tzn. w czystym rozumie, dlatego też możliwość ufundowania metafizyki (ontologii) musi ostatecznie zasadzać się na krytyce czystego rozumu. Źródłem metafizyki staje się zatem czysty rozum. Czy jest to jednak rozum określony tylko abstrakcyjnie? Bynajmniej! To rozum przynależy każdorazowo człowiekowi — to ludzki czysty rozum. Jeśli tak, to w jego krytyce uwzględniony musi być jego specyficznie ludzki charakter, ten zaś — zdaniem zarówno Kanta, jak i Heideggera — przejawia się przede wszystkim w fakcie jego skończoności. Do pełnego zrozumienia fundamentalnych pytań Kanta i Heideggera o warunki możliwości ufundowania metafizyki konieczna okazuje się przede wszystkim analiza zagadnienia skończoności zarówno w *Krytyce czystego rozumu*, jak i w ontologii fundamentalnej Heideggera.

⁴⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1958, B25, A11.

⁴⁶ M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 16.

Jednym z podstawowych pytań, jakie formułuje Kant w *Krytyce czystego rozumu*, jest pytanie o granice ludzkiego poznania, pytanie o to, co w ogóle możemy poznać. We wstępie do wykładów logicznych filozof ten podejmuje próbę wyznaczenia zakresu badań filozoficznych, formułując zestaw pytań określających horyzont możliwości zainteresowania filozofii⁴⁷. Są to następujące pytania:

Co mogę wiedzieć?

Co powinienem czynić?

W czym mógłbym pokładać nadzieję?

Czym jest człowiek?

Kolejność pytań nie jest tu przypadkowa; następujące po sobie pytania wymagają odpowiedzi na pytanie poprzedzające. Pierwsze pytanie dotyczy granic ludzkiego poznania. Jako takie winno być ono pierwszym przedmiotem rozważań filozoficznych. Heidegger jest w pełni świadomy drogi, jaką postępuje Kant twierdząc, że odpowiedź na pierwsze trzy pytania stanowi warunek możliwości odpowiedzi na pytanie czwarte. Pytanie zaś o to, czym jest człowiek, wydaje się celem, ku któremu zmierzają rozważania Kanta. Co zresztą sam potwierdza mówiąc, iż w zasadzie można problemy zawarte w podanych pytaniach przypisać antropologii, gdyż pierwsze trzy odnoszą się do pytania ostatniego⁴⁸. W ten sposób — twierdzi Heidegger — Kant niedwuznacznie określa cel swoich rozważań: ufundowanie metafizyki *metaphisica generalis* w filozoficznej antropologii *metaphisica specialis*. Zakładałoby ono zatem systematyczne wypracowywanie filozoficznej antropologii. Skłonni jesteśmy twierdzić, że tego rodzaju program przyjmie również Heidegger w dwu swoich pracach *Sein und Zeit* oraz *Kant und das Problem der Metaphysik*, które są głównym przedmiotem naszego zainteresowania.

Program Kantowski przyjęty przez Heideggera ujawnia jednak w stosunku do Kanta wiele zasadniczych różnic, przede wszystkim co do zakresu analiz, a także sposobów ich realizacji. Program ów jest jedynie wytyczeniem pewnego kierunku badań, zmianie natomiast podlega zarówno charakter, jak i metoda badań. Wiąże się to przede wszystkim z przekonaniem Heideggera o konieczności przekroczenia Kantowskich analiz transcendentalnej świadomości w kierunku analiz „faktycznej egzystencji *Dasein*” w jej całości. Chodzi o to, że w obręb badań musi być włączony człowiek ze wszystkimi jego sposobami bycia — światem, czasowością, dziejowością — a nie tylko świadomością transcendentalną, którą jako taką należy rozumieć i traktować jako jeden, acz nie jedyny, sposób bycia *Dasein*. Dopiero tak rozumiana droga analiz może wieść do sformułowania pełnej — zdaniem Heideggera — odpowiedzi na

⁴⁷ Zob. również I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A805, B833.

⁴⁸ Zob. M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 201.

pytanie o człowieka, który mógłby stać się warunkiem i zostać uznany za warunek możliwości samej metafizyki. Droga ta będąc egzystencjalną analityką *Dasein*, staje się w ten sposób ontologią fundamentalną. Dotyczy to również wszelkich podstawowych zagadnień ontologicznych — w tym, oczywiście, również zagadnienia skończoności człowieka. Podstawowe dla Kanta pytanie o granice ludzkiego poznania przekształca Heidegger w pytanie o skończoność bycia *Dasein* w jego całości. Tak jak *Krytyka czystego rozumu* zakłada fakt skończoności ludzkiego poznania i próbę jego wyjaśnienia, tak też ontologia fundamentalna musi zagadnienie to wprowadzić do analiz „faktycznej egzystencji *Dasein*”, a zarazem wprowadzić je jako warunek konieczny jej uprawnienia. Zagadnienie skończoności okazuje się elementem wiążącym myśl Heideggera z myślą Kanta, linią łączącą, po której we wzajemnej konfrontacji przebiega myśl obu filozofów. Już ten fakt wystarcza, aby podjąć próbę prześledzenia problemu owego „zwornika” wiążącego rozważania obu filozofów. Podejmując próbę eksplikacji zagadnienia skończoności, sytuujemy się w centrum rozważań metafizycznych, a właściwie u podstaw samej metafizyki, o ile ma ona znaleźć swoją podstawę w człowieku. Jeżeli fundament zbudowania metafizyki jest — zdaniem Kanta — czysty rozum, ten zaś jest skończony, to sama skończoność odsłania się jako jego istota, jako warunek możliwości rozumienia samego rozumu.

Podobnie możemy powiedzieć o „systemie” filozofii Heideggera: o ile *Dasein* jawi się jako fundament ontologii i o ile jest on faktyczną ludzką egzystencją mającą swój koniec (*Ende*), to sama skończoność staje się tym, co pozwala na określenie istoty tak rozumianej egzystencji. Dlatego też pytaniem, jakie winniśmy postawić i jakie stawia Heidegger, jest pytanie o istotę samej skończoności w człowieku, pytanie o to, dzięki czemu *Dasein* jest bytem, którego sposoby bycia są skończone. Co to znaczy skończoność w odniesieniu do bycia *Dasein*? Co to w ogóle znaczy być bytem skończonym? Analizy nasze będą próbą udzielenia odpowiedzi na te istotne pytania, próbą dokonaną z perspektywy i przez pryzmat rozważań Heideggerowskich, przeprowadzonych w ontologii fundamentalnej. Zanim jednak przejdziemy do tych zagadnień, podejmiemy próbę wyrozumienia samego pojęcia skończoności.

Część druga

ZAGADNIENIE SKOŃCZONOŚCI W ANALITYCE EGZYSTENCJALNEJ *DASEIN*

O możliwych sposobach rozumienia skończoności

Analizę problematyki skończoności proponujemy rozpocząć od ukazania perspektywy filozoficznej, w jakiej problem ten można rozpatrywać i interpretować, tak aby możliwe stało się dotarcie do specyficznego horyzontu jego rozumienia w ontologii fundamentalnej. W tym celu chcielibyśmy rozpocząć od rozważenia pojęcia skończoności w sensie potocznym i metafizycznym, przy czym nasze zainteresowanie skupimy na rozumieniu metafizycznym.

Należy zaznaczyć, że pojęcie skończoności nie jest jednoznaczne, szczególnie wtedy, kiedy posługują się nim różni myśliciele. Uzyskuje ono określoną konotację zależnie od systemu filozoficznego, w jakim się pojawia — jest zatem zrelatywizowane do określonego sposobu rozumienia, uzależnionego każdorazowo od specyficznego kontekstu filozoficznego. Z tego powodu próby jego określenia bywają różne i często są do siebie niesprowadzalne. Chcąc mówić o pojęciu skończoności, które obowiązuje w określonym systemie filozofii czy myśli filozoficznej jakiegoś filozofa, niezbędne okazuje się każdorazowe ustalenie możliwego sensu tego pojęcia w obrębie konkretnego systemu. Można jednak niezależnie od kontekstu systemowego przeprowadzić podział na potoczne i metafizyczne rozumienie pojęcia skończoności¹. Przez określenie potoczne rozumiemy takie, w którym sama skończoność nie jest definiowana czy też nie precyzuje się sensu tego pojęcia, filozof zaś odwołuje się najczęściej do intuicji czytelnika, uznając to pojęcie za samozrozumiałe.

¹ W dokonaniu podziału na potoczne i metafizyczne rozumienie skończoności oparliśmy się na ustaleniach, które przeprowadził M. Rast w: W. Brugger: *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg, Basel, Wien 1981, s. 83—84.

Określenie metafizyczne natomiast charakteryzowałaby próba definiowania owego terminu zgodnie z przyjętą ontologią, tak że jego rozumienie zależałoby od systemu innych pojęć (i ich rozumienia) funkcjonujących w obrębie tej ontologii. Wymaga to zawsze uzgodnienia sensu tego pojęcia z innymi terminami ontologicznymi występującymi w danej ontologii.

W znaczeniu potocznym za skończone uważa się najczęściej coś, co ma pewną granicę, przeciwieństwo bezgranicznego, nieskończonego, coś, co rozpoczyna się i kończy. Ogólnie mówiąc, granica jest tu ograniczeniem pewnej doskonałości bądź rzeczywistości², przy tym samo pojęcie granicy bywa nieostre, nie określa bowiem zakresu obowiązywalności tego pojęcia. Za bezgraniczne (nieskończone) najczęściej uznawane bywa to, czego poznający w procesie poznania nie jest w stanie określić ze względu na własne możliwości poznawcze. Jeżeli określenie zakresu ograniczenia jest możliwe w procesie poznania, poznający uznaje, iż „coś” ma granicę, „coś” jest skończone. W tym sensie pojęcie skończonego czy też nieskończonego bywa zrelatywizowane do możliwości poznawczych poznającego. Skończonym w sensie potocznym można również nazwać to, co podlega możliwościom zreflektowania, co w jakikolwiek sposób można pomyśleć. Wszystko co wykracza poza obszar myśli, refleksji, można nazwać nieskończonym. Najczęściej pojęcia skończoności i nieskończoności odniesione bywają do czasu i przestrzeni, kiedy mamy na myśli pewien proces bądź zjawisko na przyjętej skali miary. Skala miary określa wtedy to, co nazywamy skończonym i nieskończonym, tzn. ich rozumienie. Zdarza się również — i wówczas problem staje się jeszcze trudniejszy — że przyjmuje się, iż pojęcia te są samorozumiałe, nie wymagają bliższego określenia. Niemożliwe okazuje się wtedy ustalenie wspólnego (między myślącymi) pola sensu, co prowadzi najczęściej nie tyle do samorozumiałości, ile raczej do pełnej niezrozumiałości.

Sytuacja ulega pewnej pozytywnej zmianie dopiero wówczas, gdy pojęcia te są wykładane w sensie metafizycznym. Możliwe staje się wtedy wyznaczenie pewnego wspólnego horyzontu, w którym mogą one funkcjonować. Nie znaczy to, oczywiście, iż wraz z określeniem metafizycznym samo zagadnienie skończoności i nieskończoności przestaje istnieć. Znaczy to jedynie, że problem skończoności i nieskończoności rozpatrywany bywa w ściśle wyznaczonym kontekście, który wyklucza zbędną wieloznaczność.

Metafizyczne rozumienie pojęcia skończoności odsyła każdorazowo do określonej teorii bytu, tzn. rozumienie to zależne jest od supozycji, w jakiej pojawia się pojęcie bytu, od tego, co rozumie się pod pojęciem bytu w danej ontologii. Do rozumienia bytu zrelatywizowane są z kolei wszystkie inne

² „Allgemein gesagt, ist Grenze das Aufhören einer Vollkommenheit oder Wirklichkeit.” Tamże, s. 84.

pojęcia funkcjonujące w jej obrębie, wskutek czego powstaje określony system tez i twierdzeń wypływających ze specyficznego rozumienia bytu, a tworzących teorię bytu. Przykładowo — w metafizyce klasycznej obejmującej system arystotelesowsko-tomistyczny przez byt skończony rozumie się taki byt, który przynależy do określonych sposobów bycia bądź kategorii, przy czym przez kategorie rozumie się tu podstawową grupę orzeczników, którym odpowiadają określone grupy bytowania bądź sposoby bytowania. Skończoność bytów wyznaczona jest zasadą ograniczającą, która wiąże się z potencjalnością w bycie, tj. z materią. Skończone stworzenia stoją tym wyżej na drabinie bytu, w im mniejszym stopniu związane są z potencją. Wszystkie byty istniejące są ograniczone ze względu na to, że partycypują jedynie w bycie jako całości, nie wypełniając jej — mając w niej jedynie udział. Dlatego też nie egzystują one koniecznie, co wynika z fundamentalnej różnicy między istotą a istnieniem. Ich istota nie jest tożsama z istnieniem, toteż mogą one być lub nie być, mogą być realnie istniejące albo istniejące jedynie potencjalnie.

W próbie metafizycznego określenia skończoności można się również odwołać do określenia tego, co skończone, za pomocą tego, co wspólnie uznaje się za nieskończone. Mamy tu na myśli przede wszystkim pojęcie absolutu, niezależnie od jego rozumienia. W tym sensie skończone określane może być ze względu na to, co nieskończone, podobnie jak pojęcie negatywne określa w pewien sposób pojęcie pozytywne. Metoda taka jest charakterystyczna między innymi dla kartezjanizmu i ontologizmu.

Metafizyczne rozumienie skończoności oprócz odwoływania się do określonej teorii bytu czy też absolutu może przyjmować również inną postać. Mamy tu na myśli metafizyczną interpretację problemu granic ludzkiego poznania (kantyzm, postkantyzm i niektóre kierunki filozofii współczesnej), czyli skończoność ludzkiego poznania i warunki możliwości tak rozumianej skończoności. Poznanie metafizyczne jest każdorazowo ludzkim poznaniem (Kant), toteż analityka jego skończoności musi się odwoływać do ontologicznej struktury bytu, któremu poznanie takie przysługuje. Problem skończoności związany zostaje w ten sposób z odpowiednią wersją filozoficznej antropologii. Cel tak rozumianej antropologii polega na określeniu ontologicznych struktur wyznaczających możliwości poznawcze człowieka oraz granice tego poznania (jego skończoność). Analizy wiodą zatem od epistemologii ku ontologii, a nie odwrotnie, wskutek czego analizując możliwości poznawcze człowieka, ustala się określoną wersję ontologii — zmierza się ku ontologii, a nie wychodzi od ontologii. Różnicę tę uznajemy za bardzo istotną, acz nie wykluczającą żadnej z możliwych dróg. Znaczy to, że możliwe są analizy prowadzone równolegle w aspekcie ontologicznym oraz epistemologicznym.

Przykład tego typu analizy („na podwójnej drodze”) stanowi filozofia Heideggera i prowadzone w niej rozważania nad zagadnieniem skończoności. Znaczy to, że próbuje on określić skończoność z pozycji zarówno teorii bytu (bycia), jak i analiz możliwości poznawczych człowieka. Pierwszą drogę charakteryzują analizy w *Sein und Zeit*, drugi natomiast sposób analizy właściwy jest pracy *Kant und das Problem der Metaphysik*. Chcąc zatem ukazać możliwie pełny horyzont odpowiedzi na pytanie o problem skończoności w ontologii fundamentalnej, musimy się odwołać do rozważań, które prowadził Heidegger w tych dwu pracach. Zanim jednak możliwe okaże się dotarcie do samego zagadnienia skończoności i jego analiza, konieczne będzie ukazanie obszaru, w którym sam problem skończoności może się pojawić.

W odniesieniu do *Sein und Zeit* trzeba zwrócić się ku analityce egzystencjalnej *Dasein*. Jeśli zaś chodzi o pracę *Kant und das Problem der Metaphysik*, konieczne będzie podjęcie analiz nad Heideggerowską interpretacją *Krytyki czystego rozumu* I. Kanta. Te penetracje pozwolą — jak sądzimy — zsyntetyzować wyniki analiz dotyczących zagadnienia skończoności w *Sein und Zeit* i *Kant und das Problem der Metaphysik*. To, co będzie nas interesowało podczas próby rozpatrywania zagadnienia skończoności w ontologii fundamentalnej Heideggera, związane będzie, oczywiście, z metafizycznym sposobem rozumienia skończoności, dlatego też będziemy się poruszać w obrębie tzw. metafizyki *Dasein* i metafizyki Kantowskiej ujawnionej w *Krytyce czystego rozumu*. Ponieważ wyjściowy punkt całej Heideggerowskiej filozofii stanowią analizy przeprowadzane w *Sein und Zeit*, nasze rozważania proponujemy rozpocząć od prezentacji głównych wątków analityki egzystencjalnej *Dasein*, koniecznych do osiągnięcia celu, jaki postawiliśmy sobie w badaniach.

Główne wątki egzystencjalnej analityki *Dasein*

Prowadzone dotychczas rozważania zmierzały do uzyskania odpowiedzi na pytanie o sens i założenia ontologii fundamentalnej, sformułowanej w *Sein und Zeit*. Dopiero na tej podstawie możliwe staje się zrozumienie pytania fundującego samą ontologię — pytania o bycie i jego możliwy sens. Pytać o sens — to przede wszystkim pytać o to, na czym opiera się zrozumiałość czegoś³. Pytać zatem o sens bycia — to pytać o to, co czyni zrozumiałym bycie samo. Do bycia jako takiego dochodzimy — zdaniem Heideggera — dzięki analizie

³ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979, s. 151.

wyróżnionego bytu (bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu). Bytem, który ma ontologiczno-ontyczne pierwszeństwo w pytaniu o bycie, jest *Dasein*. Na dotarcie do bycia jako takiego i jego możliwego sensu pozwala jedynie analityka egzystencjalna *Dasein*, tj. analityka możliwych sposobów bycia tego bytu. Jeden z fundamentalnych warunków możliwości dotarcia do bycia i jego sensu stanowi wszakże wprowadzenie w obręb rozważań kategorii skończoności. Negacja tego twierdzenia przybiera więc następującą postać: niemożliwe jest dotarcie do bycia *Dasein* i jego sensu bez uwzględnienia skończoności samego *Dasein*. W toku dalszych analiz będziemy usiłowali obronić tę tezę, a także uzasadnić twierdzenie, iż zagadnienie to jest wiodącym w całym toku rozważań prowadzonych w *Sein und Zeit* oraz *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Zacznijmy od *Sein und Zeit*. W tym celu konieczne okazuje się odwołanie się do ontologiczno-ontycznej analityki *Dasein* w tych jej elementach, które umożliwiają wytyczenie horyzontu pozwalającego na ujawnianie się problemu skończoności. Odwołamy się więc do pierwotnego ujęcia *Dasein* jako „bycia-w-świecie”, w jego trojkiej strukturze, której jedność określa Heidegger mianem Troski, a następnie spróbujemy scharakteryzować poszczególne elementy struktury Troski w perspektywie pytania o skończoność w *Dasein*. Dalsze analizy poprowadzą do próby ujęcia skończoności *Dasein* w jego „byciu-ku-śmierci”, jako tej, która określa możliwość rozumienia bycia *Dasein* w jego egzystencjalnej całości. W końcu trzeba rozważyć problem czasowości, jako że w nim to odpowiedź na pytanie o sens skończonego bycia *Dasein* uzyskuje pełnię swej artykulacji. Tak więc odsłonięcie samej skończoności dokona się dopiero w rezultacie egzystencjalnej analityki *Dasein*. Z uwagi na fakt, że *Dasein* jest bytem ontologiczno-ontycznym, możliwość rozumienia sensu jego bycia musi uwzględniać tę strukturę. Problematykę skończoności należy zatem odnieść zarówno do ontycznego, jak i ontologicznego poziomu *Dasein*.

Zacznijmy od podstawowego pytania o strukturę bycia *Dasein* i jej składowe elementy. Podstawowe ujęcie bytu mającego charakter *Dasein* określa Heidegger mianem „bycie-w-świecie” (*In-der-Welt-sein*). Chcąc zrozumieć sens, jaki nadaje on pojęciu „bycie-w-świecie”, należy uzyskać odpowiedź na dwa podstawowe pytania: Co to znaczy „być-w”? Co to znaczy „świat”?⁴ Wyjdźmy od stwierdzenia, że samo pojęcie „bycie-w-świecie” ściśle koreluje z bytem, który poprzednio określiliśmy jako *Dasein*. Stanowi on, jak pamiętamy, byt wyróżniony spośród innych bytów przez fakt, że to jedynie jemu chodzi o własne bycie. Jest ponadto jedynym bytem, który ma możliwość rozumienia własnego bycia, a co za tym idzie możliwość odnoszenia się do bycia w taki

⁴ Tamże, s. 41.

być inny sposób — to zaś stanowi o formalnym sensie pojęcia Egzystencji. *Dasein* jest więc bytem, którym zawsze i każdorazowo jestem ja sam. Egzystencję — stąd wniosek — charakteryzuje to, że jest ona zawsze i każdorazowo moją Egzystencją — Heidegger nazywa tę sytuację „mojnością” (*Jemeinigkeit*) Egzystencji⁵. *Dasein* jawi się nadto jako byt, któremu jego Egzystencja jest nie tyle dana, ile raczej żądana (*aufgegeben*) w sensie pewnego zadania, jakie ma wypełnić. Nie znaczy to, oczywiście, że wypełnienie to musi być całkowite. Przeciwnie — sama Egzystencja ukazuje się raczej jako pewna możliwość, którą *Dasein* może zrealizować lub nie⁶. O tym, jak rozumieć owo zrealizowanie czy niezrealizowanie, przyjdzie nam jeszcze mówić.

Dasein jako egzystujący jest bytem, dla którego jego własne bycie jest czymś zadaniem do dokonania i do zrozumienia. W tym też sensie Heidegger nie traktuje *Dasein* jako bytu statycznego, już dokonanego, w pełni ukształtowanego; przeciwnie — uznaje go za byt w pełni niedokonany, byt, który wciąż dokonuje swojego bycia, pozostaje otwarty na wypełnianie i dokonywanie. W ten sposób *Dasein* jawi się jako byt, który w swojej Egzystencji (zadanej, a nie danej) jest wciąż i każdorazowo nakierowany — jak powiada Heidegger — „w-przód-wybiegająco” (*vorweg-sein*), wciąż przekraczający siebie z zamiarem wypełniania własnej Egzystencji jako zadania⁷. Będąc bytem „w-przód-wybiegającym”, nie jest on zatem bytem dokonanym, ale raczej dokonującą się możliwością (*vollziehende Möglichkeit*); jest tym, co Heidegger określa jako „możność bycia” (*Seinkönnen*), tak że „rzeczywistość *Dasein* zasadza się na jego możliwości bycia”⁸. „Możność bycia” i Egzystencja utożsamiają się tu całkowicie, przy czym pierwsza z nich okazuje się sposobem bycia *Dasein* stanowiącym podstawę, na której buduje się fenomen Rozumie-

⁵ „Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines [...]. Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen: »ich bin«, »du bist« [...].” Tamże, s. 42.

⁶ „Und weil Dasein wesentlich je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst wählen, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur scheinbar gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches eigentliches, das heist sich zueigen ist. Die beiden Seinsmodi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit [...].” Tamże.

⁷ „Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg. Dasein ist immer schon über sich hinaus, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften „es geht um“ [...] fassen wir als das Sich-vorweg-sein des Daseins.” Tamże, s. 191—192.

⁸ „Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist.” Tamże, s. 143.

nia (*Verstehen*)⁹. Rozumienie nie jest więc tutaj myślane jako szczególny sposób poznania (ontycznie), lecz przede wszystkim jako szczególny sposób bycia określający to, czym ostatecznie i w rzeczywistości jest *Dasein* (ontologicznie). W tym sensie Rozumienie nie stanowi kategorii teoriopoznawczej, lecz jawi się jako fundamentalna struktura Egzystencji, która jest warunkiem możliwości wszelkich dokonujących się na poziomie ontycznym procesów poznawczych. Rozumienie ma tu więc charakter *stricte* ontologiczny, a nie epistemiczny, jest strukturą bycia *Dasein*, a nie sposobem jego poznawania. Przyjmując określenie *Dasein* jako bytu, którego bycie odsłania się jako „w-przód-wybiegająca” „możność bycia”, możemy dopiero zapytać: Co to znaczy, że *Dasein* jest „byciem-w-świecie”?

Jako „możność bycia” *Dasein* egzystuje zawsze w jakimś świecie. Świat oraz *Dasein* pozostają w pełni skorelowane. Zdaniem Heideggera „bycie-w-świecie” nie oznacza wcale jakiegoś „znajdowania się” w całości tego, co jest, tak np. jak w całości tego, co jest, znajdują się rzeczy. „Bycie-w” oznacza raczej „zamieszkiwanie przy...”, „bycie spokrewnionym z...”, „dbałość o...” Określenie „w” przekształcając się w „przy”, „o”, przyjmuje tu charakter nieprzestrzenny. Wskazuje raczej na pewną przynależność, współprzynależność, nierozdzielność bycia *Dasein* i świata. Nie jest tak — twierdzi Heidegger — że „bycie-w” jest byciem rzeczy pośród rzeczy; przeciwnie — „bycie-w-świecie” jest zawsze i pierwotnie byciem „przy” (*bei*) rzeczach¹⁰. Nieprawda, że *Dasein* najpierw jest, a potem w jakiś sposób dopiero odnosi się do świata. Fakt jego istnienia, to, że jest, oznacza, że jest on już odniesiony do świata. Nie można go więc traktować jako podmiotu izolowanego, od którego trzeba dopiero przeprowadzić most ku światu¹¹. To, że *Dasein* jest, znaczy, że jest on już zawsze odniesiony do świata, że sam jest tym odniesieniem.

„Jaki charakter ma owo »bycie-przy«”? Otóż — zdaniem Heideggera — „bycie-przy” przyjmuje formę „troszczenia się o...” (*Besorgen*) byty nie-ludzkie i zatroskania (*Fürsorge*) o byty ludzkie¹². Obcowanie *Dasein* z bytami na sposób zatroskania i troszczenia się ma tu więc charakter ontologiczny, tzn. o ile *Dasein* jest, to jest „na sposób” zatroskania i troszczenia się. „Bycie-w” jako zatroskanie i troszczenie się jest więc samo pewnym sposobem bycia *Dasein* i jako takie określa jego strukturę ontologiczną.

⁹ „Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt.” Tamże, s. 144.

¹⁰ „In Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.” Tamże, s. 54.

¹¹ Problem podmiotowości w filozofii Heideggera omawia P. Ricoeur: *Heidegger i problem podmiotu*. Tłum. E. Bienkowska. „Znak” 1974, nr 240, s. 778—789.

¹² M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 56—37, 121.

Zatroskanie i troszczenie się wyrażają się w byciu *Dasein* wtedy, kiedy ma on coś do zrobienia, używa czegoś, zajmuje się czymś, planuje coś, odnosi się do czegoś; słowem — są przejawem jego aktywności. Pole zaś, w którym realizuje się zatroskanie i troszczenie się, nazywa Heidegger otoczeniem (*Umwelt*)¹³. Ostatecznie więc samo otoczenie ukonstytuowane jest „ze względu na” (*Umwillen*) *Dasein*. To *Dasein* egzystujący na sposób „bycia-przy” ustanawia otoczenie, które ze względu na *Dasein* uzyskuje pewne znaczenie, tzn. ze względu na fakt, że *Dasein* jest o nie zatroskany i troszczący się. Całość znaczeń nazywać będzie Heidegger światem¹⁴. W tym sensie świat jawi się nie jako ogół istniejących rzeczy, ale raczej jako zespół określonych znaczeń przynależnych do struktury *Dasein* i od niej zależnych, jako od struktury warunkującej możliwość pojawienia się bytu i koniecznego medium samorozumienia¹⁵.

W odniesieniu do problemu „bycia-w”, określonego jako zatroskanie i troszczenie się, używa Heidegger również pojęcia „upadanie” (*Verfallen*)¹⁶, wskazując na sytuację, w której *Dasein* jako „już-zawsze-będący-pośród—innych-bytów” wykazuje tendencję do rozumienia samego siebie z pozycji tych bytów, którymi sam nie jest, nie zaś samego siebie. W konsekwencji on sam (*Dasein*), jego własna Egzystencja i jej ontologiczna struktura stają się dlań zakryte i przysłonięte strukturą bytów, którymi sam nie jest. Ginie w związku z tym autentyczna możliwość rozumienia siebie z pozycji samego siebie. Heidegger nazywa tę sytuację niekrytyczną analizą¹⁷, stanowiącą przede wszystkim próbę określenia *Dasein*, (tego, czym jest) z punktu widzenia anonimowego „Się” (*Man*)¹⁸. „Się” ma tu oznaczać pewną — jak już powiedzieliśmy — anonimową strukturę pojawiającą się w otoczeniu, a stano-

¹³ Tamże, s. 66.

¹⁴ Por. O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983, s. 53—54: „Das Seiende, das uns alltäglich begegnet, ist kein abgerücktes »Vorhandenes«, sondern ein »Zuhandenes«, ein Zeug, mit dem es jeweils eine bestimmte Bewandnis hat. Das Zeug dient zu etwas; das eine verweist auf das andere und hat so eine »Bedeutung«. Das Ganze des Verweisungs- und Bedeutsamkeitszusammenhangs ist die Welt als die Umwelt. Sie ist festgemacht in letzten Umwillen, als welches Dasein ist. Die Existenz, der es in ihrem Sein um dieses Sein geht, ermöglicht das Umwillen, und so gründet die Weltlichkeit der Welt im Existenzcharakter des Daseins.”

¹⁵ K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 62.

¹⁶ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 175—180.

¹⁷ Por. J. M. Damske: *Sein, Mensch und Tod*. Freiburg, München 1984, s. 28: „Als Sein-bei hat Dasein nämlich die Tendenz, sich nicht aus sich selbst und seiner einzigartigen Seinsweise, sondern aus den ihm begegnenden Dingen zu verstehen, und zwar nicht auf Grund einer ursprünglichen Interpretation dieser Seienden, sondern durch die unkritische Übernahme der öffentlichen Meinung des anonymen Man.”

¹⁸ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 126—130.

wiącą wypadkową „przeciętnego”, „codziennego” sposobu bycia bytów ludzkich. *Dasein* działa tak, jak się działa; myśli tak, jak się myśli; rozumie tak, jak się rozumie, itd. Dlatego też *Dasein* odwraca się od autentycznej możliwości rozumienia samego siebie z pozycji samego siebie, zwraca się natomiast ku określeniom przysługującym bytom, którymi sam nie jest, wedle których „mierzy”, „ocenia” własne bycie. Tak egzystując, egzystuje w sposób nieautentyczny, utożsamiając własne bycie z byciem bytów, którymi sam nie jest. Zakrywa w ten sposób specyficzny charakter swojego bycia. Zniesieniu ulega też podstawowa zasada przysługująca byciu *Dasein*, zgodnie z którą otoczenie ukonstytuowane jest „ze względu na” *Dasein*, warunkująca możliwość autentycznego zrozumienia jego samego. *Dasein* zatem w swoich sposobach bycia, w swojej „możliwości bycia”, może egzystować autentycznie (kiedy rozumie siebie od strony samego siebie) bądź też nieautentycznie (kiedy rozumie siebie od strony innych bytów). Egzystencja okazuje się wtedy „ciągłym napięciem między autentycznością i nieautentycznością lub — lepiej — ciągłą konfrontacją autentyczności i nieautentyczności”¹⁹. *Dasein* „będąc-w-świecie”, wciąż ma przed sobą możliwość bycia autentycznym bądź nieautentycznym. Są to dwa aspekty tego samego procesu — „bycia-w-świecie”, dlatego żadnej ze stron nie da się usunąć na rzecz drugiej.

Na płaszczyźnie ontycznej (realnej Egzystencji) *Dasein* ma tendencję do rozumienia siebie z pozycji innych bytów, dlatego konieczne okazuje się zejście na poziom ontologiczny, na którym dopiero może dojść do rozumienia własnej struktury bycia, tj. tej, która ostatecznie warunkuje poziom ontyczny. Chodzi zatem o przedarcie się przez „pozór” (*Schein*) nieautentyczności, o przejście z płaszczyzny ontycznej na ontologiczną.

Kolejny element charakteryzujący „bycie-w-świecie” stanowi struktura, którą Heidegger określa mianem Faktyczności bądź rzucenia (*Faktizität oder Geworfenheit*)²⁰. W ujęciu ontologicznym *Dasein* jest bytem, który egzystując, nie egzystuje nigdy w pustej przestrzeni. Jako „możliść bycia” jest on zawsze byciem w jakimś określonym świecie, ma konkretne „otoczenie”, znajduje się zawsze w określonej sytuacji. Na poziomie ontycznym (realnej egzystencji) *Dasein* zawsze odnosi się do świata w sposób, który nigdy nie jest wolny od afektywności. W „codziennym” egzystowaniu ma zawsze określony nastrój (*Gestimmtsein*) w odniesieniu do świata²¹ — boi się, obawia

¹⁹ K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 106.

²⁰ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 134–140.

²¹ „Die Stimmung macht offenbar, »wie einem ist und wird«. In diesem »wie einem ist« bringt das *Gestimmtsein* das *Sein* in sein »Da«. In der *Gestimmtheit* ist immer schon stimmungsmäßig das *Dasein* als das *Seiende* erschlossen, dem das *Dasein* in seinem *Sein* überantwortet wurde als dem *Sein*, das es existierend zu sein hat.” Tamże, s. 134.

się czegoś, pożąda, ekscytuje się czymś, raduje itp. W tym sensie *Dasein* znajduje siebie jako pobudzonego, zaaferowanego światem, w którym egzystuje, odkrywa siebie jako byt „uwrażliwiony” na świat. Owo „uwrażliwienie” staje się podstawowym warunkiem możliwości napotykania świata, odniesienia się do niego. Bez fenomenu nastroju świat byłby dla *Dasein* niedostępny. To, co na płaszczyźnie ontycznej jawi się jako nastrój, afektywność, na płaszczyźnie ontologicznej ujmuje Heidegger terminologicznie jako „nastroyenie” (*Befindlichkeit*)²². Stanowi ono strukturę bycia *Dasein* pozwalającą mu *a priori* odnosić się do świata, w którym egzystuje. Jest więc sposobem bycia *Dasein*. Dlatego też może Heidegger powiedzieć, że „nastroyenie konstytuuje egzystencjalne otwarcie się *Dasein* na świat”²³. Widać tu, że sama struktura bycia *Dasein* pozwala na jego otwarcie się wobec świata, eliminując konieczność jego dowodzenia czy też „przerzucenia mostów” w jego stronę. Wobec tego wzniecanie sporu o istnienie świata uważa Heidegger za filozoficzny skandal.

Oprócz faktu ontologicznego warunkowania możliwości otwarcia się nastroyenie odsłania istotny fenomen bycia *Dasein*, który określa Heidegger mianem Faktyczności. Otóż, jako nastroyony, znajduje *Dasein* siebie jako już zawsze „będącego-w”, „będącego-tu” (*Da*), „otwartego-na...” Odkrywa fakt własnego istnienia — to, że jest (*Da est ist*), odkrywa byt *Dasein* w jego „tu-byciu” (*Da-seiend*), stwierdza, że jest on już zawsze bytem „będącym-w-świecie” (*schon-sein-in-der-Welt*). To właśnie, że jest on bytem zawsze już „będącym-w-świecie”, nazywa Heidegger mianem Faktyczności (*Faktizität*)²⁴. Faktyczność stanowi konsekwencję faktu, że *Dasein* jako taki jest już zawsze w świecie, jest w ów świat „rzucony” (*Geworfen*), nie ma możliwości wyboru własnego bycia bądź niebycia w świecie, nie decyduje o pojawieniu się w nim. Jeśli więc jest bytem „rzuconym” w świat, jest bytem już zawsze „będącym-w-świecie”, czyli Faktycznością. Tak więc, jak Rozumienie odsłania „bycie-w-świecie” *Dasein* jako „możliwość bycia” w sensie ciągłego „wybiegania-w-przód”, Upadanie jako „bycie-przy” na sposób zatroskania i troszczenia się, tak nastroyenie odsłania „bycie-w-świecie” jako Faktyczność, tzn. „zawsze-już-bycie” w modusie „rzucenia”. Owa troista egzystencjalno-ontologiczna struktura konstytuuje w sensie formalnym całość „bycia-w-świecie” *Dasein*. „Bycie-w-świecie” egzystencjalnie jest zawsze Rozumieniem, Faktycznością

²² Tamże, s. 134—142.

²³ „Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins. [...] In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.” Tamże, s. 137—138.

²⁴ „Diesen in seinen Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses » Das est ist« nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist.” Tamże, s. 135.

i Upadaniem. Formalną jedność owych trzech momentów: „wybiegania-w-przód” (*Sich-vorweg-sein*), „bycia-już-w” (*Schon-in-sein*) i „bycia-przy” (*Sein-bei*) określa Heidegger mianem Troski (*Sorge*)²⁵. Troska ma tu znaczenie egzystencjalno-ontologiczne i oznacza, że *Dasein* jako „będący-w-świecie” to byt, któremu chodzi o jego własne bycie, byt, który w swoim byciu jest „możliwością bycia”, znajdujący siebie zawsze jako już rzucony i egzystujący między bytami na sposób zatroskania i troszczenia się.

Elementy struktury „bycia-w-świecie” nie stanowią tylko części pewnego *compositum*, które mogą czasami przysługiwać bądź nie przysługiwać *Dasein*, lecz w nich samych zawiera się pierwotna współzależność, konstytuująca ową jedność. W jedności owych trzech struktur *Dasein* wyraża się ontologicznie samo jego bycie, które jest Troską²⁶. Troska stanowi więc pierwotną jedność strukturalną, leżącą już *a priori* u podstaw wszelkich faktycznych zachowań *Dasein* (realnej Egzystencji), tzn. „znajdującą się” już zawsze w każdym faktycznym zachowaniu się i sytuacji, w jakiej jest *Dasein*²⁷. Możliwość uchwycenia realnej Egzystencji (ontycznie) opiera się zatem na ontologicznej strukturze bycia *Dasein*. Mówiąc słowami Heideggera, „ontyczne wyróżnienie *Dasein* zasadza się na tym, że jest ono ufundowane ontologicznie”²⁸. Jedność ontologicznej struktury Troski stanowi o jej formalnym wymiarze. Używając określenia „wymiar formalny”, mamy na myśli fakt, że bycie *Dasein* nierozdzielnie wiąże się z poszczególnymi modusami, jakimi są Rozumienie, Faktyczność i Upadanie. Nie powiązane, nie stanowią jednak o całości samego bycia, wobec czego w dalszym toku analiz pojawi się potrzeba uchwycenia owej całości przekraczającej wymiar formalny. Temu problemowi poświęcimy uwagę nieco później. Tymczasem w dywagacje nad strukturą Troski wprowa-

²⁵ „Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturanzes des Daseins muß daher in folgender Struktur gefast werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-[der-Welt] als Sein-bei [Innerweltlich begegnendem Seienden]. Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels Sorge, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird.” Tamże, s. 192.

Warto tu przypomnieć również wypowiedź J. Möllera: „Warum hat Heidegger wohl den Ausdruck Sorge gewählt? und antwortet mit dem Hinweis auf die ontologische Prägnanz dieses Wortes: Sorge bedeutet zunächst ein könnendes Sichbemühen: ontologisch das Verstehen, das Sich-vorweg-sein, die Existenzialität. Sorge besagt weiter ein Sorgen d. h. ein Besorgen einer »Welt«, also verfallen. Schließlich stellt Sorge ontologisch die Grundart dar, gemäß der Dasein an eine je schon besorgte Welt ausgeliefert ist, das Je-schon-sein-in-einer-Welt, die Befindlichkeit, die Faktizität.” Tak więc pojęcie Troski (*Sorge*) nie ma tu żadnego wydźwięku psychologicznego, oznacza natomiast całościową ontologiczną strukturę bycia *Dasein*.

²⁶ Zob. J. Domske: *Sein, Mensch und Tod...*, s. 29.

²⁷ „Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturanzheit existenzial-apriorisch »vor« jeder das heißt immer schon in jeder faktischen »Verhaltung« und »Lage« des Daseins.” M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 193.

²⁸ „Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.” Cyt. za: tamże, s. 12.

dzimy zagadnienie skończoności, przede wszystkim zaś podejmujemy próbę uchwycenia relacji, jaka zachodzi między metafizycznie rozumianą skończonością a formalną strukturą Troski.

Skończoność w obrębie ontologicznej struktury Troski

Mówiąc o zagadnieniu skończoności, próbowaliśmy uściślić samo pojęcie skończoności, odwołując się do potocznego i metafizycznego sposobu jego rozumienia. Pojęcie skończoności będziemy wiązać z jego metafizycznym wymiarem, tj. z ograniczeniem pewnej doskonałości bądź rzeczywistości — z tym jednak, że odniesiemy owo ograniczenie do konkretnej wersji ontologii — takiej, jaką prezentuje Heidegger w *Sein und Zeit*. Będziemy się starać odsłonić wszystkie te ograniczenia, które ujawniają się na poziomie bycia *Dasein* i które decydują o jego strukturze. Przez ograniczenie pewnej doskonałości bądź rzeczywistości będziemy zatem rozumieć ograniczenia ujawniające się na poziomie ontologicznej struktury bycia *Dasein*. Dokonyjemy w ten sposób próby odsłonięcia metafizycznego sposobu rozumienia skończoności w filozofii Heideggerowskiej, przyjmując za podstawę sformułowaną w niej fundamentalną ontologię.

W poprzednich rozważaniach, kiedy omawialiśmy problem Rozumienia²⁹, stwierdziliśmy, że *Dasein* znajduje siebie pierwotnie jako „bycie-już-w-jakimś-świecie”. Owo znajdowanie się, znajdowanie siebie odsłania się w Rozumieniu. W ten sposób człowiek jawi się jako byt pośród innych bytów, tak że zarówno byt, którym nie jest, jak i byt, którym jest, stoją przed nim „otworem”, są pierwotnie „odsłonięte” (*offenbar*). Tym zatem, z czego samo Rozumienie czerpie swoje określenie, jest fenomen świata. *Dasein* rozumie tu siebie pierwotnie jako byt „będący-w-świecie”, byt, którego fundamentalną charakterystykę stanowi to, że jest (w świecie). Rozumie on już zawsze jakoś własne bycie, własne „jest”, ma zatem możliwość „rozumienia bycia” (*Seinsverständnis*). Rozumienie to jednak bywa z reguły niedoskonałe, nie daje jasnego, klarownego pojęcia o tym, czym jest samo „jest”. Cięży bowiem na nim pewnego rodzaju przedpojęciowy, przedrefleksyjny stosunek do własnego bycia i bycia innych bytów, który ostatecznie umożliwia postawienie pytania

²⁹ Należy zaznaczyć, że pojęcia „rozumienie” używamy tu w podwójnym sensie: pisząc z dużej litery, mamy na myśli ontologiczną strukturę bycia *Dasein* stanowiącą element całościowego ujęcia bycia *Dasein*, rozumianego jako Troska; pisząc zaś z małej litery, mamy na myśli przysługującą *Dasein* możliwość zreflektowania własnej ontologicznej struktury bycia.

o bycie jako takie i jego możliwy sens. Rozumienie bycia jawić się więc musi jako szczególnego rodzaju *a priori* przysługujące nie tyle strukturalizmowi poznawczemu, ile raczej ontologicznej strukturze samego *Dasein*. Nie jest zatem Rozumienie żadną postacią wiedzy teoretycznej, lecz okazuje się ono „sposobem bycia” (*Seinsart*), na jaki jest *Dasein*, ujawniający w ten sposób swoje ontologiczne pierwszeństwo w stosunku do innych bytów. Ten sposób bycia, jak pamiętamy, nazywa Heidegger Egzystencją. Egzystencja przynależy zatem jedynie tym bytom, których wewnętrzną możliwość stanowi odniesienie do własnego bycia. Mieć możliwość odniesienia się do własnego bycia — to nic innego, jak mieć możliwość Rozumienia. Egzystencja jest, jeśli jest Rozumieniem bycia; powie Heidegger, że „tylko na gruncie Rozumienia bycia Egzystencja jest możliwa”³⁰. W niej zatem ujawnia się fenomen bycia, to, że *Dasein* jako taki jest „możliwością bycia” (*Seinkönnen*). „Możliwość bycia” staje się w ten sposób pierwotną ontologiczną charakterystyką *Dasein*.

Rozumienie cechuje specyficzna własność. Podczas bowiem gdy *Dasein* jest „możliwością bycia”, Rozumienie bycia musi mieć charakter projektu. Sama „możliwość bycia” okazuje się możliwa jedynie jako projektowanie bycia. *Dasein* stanowi „możliwość bycia”, o ile projektuje własne bycie. Rozumienie okazuje się więc każdorazowo projektowaniem³¹. Jako „możliwość bycia” jest *Dasein* zawsze czymś więcej niż tym, czym jest aktualnie, nie jest natomiast czymś mniej niż tym, czym jest faktycznie. Można więc powiedzieć, że Rozumienie jest możliwe jedynie jako projektowanie własnego bycia, w czym ujawnia się w pełni egzystencjalny charakter bytu ludzkiego.

Jakie ograniczenia napotyka ten moment struktury bycia *Dasein*? Pierwsze wiąże się z dostępnością samego bycia dla *Dasein*, który „będąc-już-zawsze-w-jakimś-świecie” zawsze już „jakoś” rozumie swoje w nim bycie. Nie jest to jednak rozumienie pełne czy też w pełni ujawnione. Bycie jawi się dla *Dasein* zawsze jako ukryty fenomen. Często posługujemy się pojęciem „jest”. Czy znaczy to, że w ten sposób sam fakt bycia odsłania się przed nami w całej pełni? Bynajmniej, Rozumienie bycia dane jest nam jedynie pośrednio, tzn. przez sposoby bycia, na jakie sami jesteśmy. Bycie zatem nie jest nam dane bezpośrednio, tzn. w bezpośrednim oglądzie jego samego, w bezpośrednim poznaniu zmysłowym, intelektualnym czy intuicyjnym. Jedyną metodą poznania okazuje się poznanie pośrednie, czyli analiza sposobów bycia bytu mającego możliwość pojmowania bycia. Dokonuje się to za pomocą egzystencjalnej analityki *Dasein*. W tym też upatrywać należy ograniczeń przysługujących Rozumieniu.

³⁰ „Nur auf dem Grunde des Seinverständnisses ist Existenz möglich.” Cyt. za M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 221.

³¹ Tenze: *Sein und Zeit...*, s. 145.

Jaka przyczyna wyznacza to ograniczenie? Przyczyna tkwi w tym, że *Dasein* nie jest bytem stwarzającym, tj. powołującym do istnienia własne bycie. Jest natomiast bytem, który znajduje sam siebie jako już egzystującego w świecie, a zatem nie jako samoukreowanego. Tylko wtedy, kiedy *Dasein* byłby samokreującym się, możliwość poznania jego własnej istoty (bycia) byłaby pełna. Tak wszakże nie jest, dlatego podstawowy fenomen określający *Dasein* — jego własne bycie — pozostaje przed nim zasłonięty. Ograniczenie dostępności do bycia wynikałoby zatem z faktu, że *Dasein* jest bytem, który nie decyduje o pojawieniu się w świecie innych bytów, dlatego nie można go uznać z „pana” bytu i własnego bycia. Bycie jest mu zawsze dane, a raczej zadane, przy czym samo Rozumienie stanowi jedynie pewien sposób bycia. Rozumienie jako „możność bycia” jest zawsze projektem. *Dasein* zastaje sam siebie jako byt już zawsze projektujący własne bycie, choć nie jest jako taki „twórcą” samego bycia. Nie można tu mówić o żadnym początku Rozumienia, jest ono bowiem już zawsze projektowaniem. Sama sytuacja projektowania zostaje więc już „z góry” narzucona. *Dasein* nie decyduje o niej, nie może bowiem znaleźć się w sytuacji „przed” wyborem, gdyż sam jest już zawsze wyborem. Sytuacja wyboru zatem również zostaje mu „z góry” narzucona. Może, co prawda, wybierać w taki bądź inny sposób, ale sama sytuacja wyboru nie od niego zależy. *Dasein* jest w ten sposób bytem ograniczonym koniecznością wyboru — „skazanym” na wybór, na projektowanie możliwości, którą sam jest³². Jako byt projektujący jest on więc bytem skończonym, tzn. ograniczonym możliwościami, którymi sam jest.

Skończoność *Dasein* na poziomie Rozumienia ujawnia się ponadto w fakcie, że projektuje on własne bycie bądź to ze względu na sytuację, w jakiej pojawił się w świecie, bądź to ze względu na poprzednie projekty, jakich dokonał. Pojawienie się w świecie (zawsze konkretnym) determinuje jego własne bycie mające charakter możliwości. W tym sensie *Dasein* jest bytem ograniczonym sytuacją (światem i jego aktualną strukturą), w jakiej się pojawia. Projektując własne bycie, jest ponadto zdeterminowany kolejnymi projektami własnego bycia, tak że każdy kolejny projekt determinuje w pewien sposób projekt następny, ograniczając zarazem w pewien sposób samą możliwość projektowania.

Powiedzieliśmy, że *Dasein* jako „możność bycia” jest zawsze tym, czym jeszcze nie jest, w czym wyraża się sens projektowania. Dokonuje się tu zatem „coś”, co należałoby określić mianem przekroczenia własnego bytu (tego, czym aktualnie jest) w stronę tego, czym jeszcze nie jest. *Dasein* jawi się tu jako

³² J. W. Richardson: *Heidegger Through Phenomenology...*, s. 60—61. Por. także O. Pöggeler: *Der Denkweg...*, s. 55—57 oraz odpowiednie rozważania w *L'etre et neant* J. P. Sartre'a.

byt, który przekracza sam siebie (wybieganie w przód), zmierzając ku temu, czym dopiero może się stać. Samo przekraczanie okazuje się wszakże możliwe jedynie wtedy, kiedy przekraczający jest bytem skończonym. Byt nieskończony (jakkolwiek rozumiany) nigdy nie może przekraczać samego siebie, sam bowiem jest pełnią bytu, doskonałością, niezmiennością wypełniającą całość „rzeczywistego”. Skończony może być jedynie byt niedokonany, którego istotę stanowi właśnie dokonywanie (możność bycia). Tak więc analiza Rozumienia ujawniła fakt związanej z nim skończoności, tzn. ograniczenia wypływającego z wewnętrznej struktury *Dasein*.

Rozważmy obecnie drugi z elementów struktury Troski — Faktyczność. W sensie egzystencjalnym Rozumienie zawsze dokonuje się w określonej sytuacji. *Dasein* znajduje siebie jako już zawsze będącego w ..., będącego „tu” (*Da*; *Da-seiend*). Rozumienie odsłania w ten sposób przed *Dasein* czyste „tu” jego własnej egzystencji, fakt, że jest on bytem „już-zawsze-będącym-w-świecie” o określonej konstelacji bytów. Jako taki, egzystuje więc *Dasein* nie w jakiejś pustej przestrzeni, na modłę wyizolowanego bytu, lecz w konkretnym świecie bytów, który jest mu już „z góry” dany. Znajduje siebie jako byt „rzucony” (*Geworfen*) w świat, nie decydując ani o jego strukturze, ani o samym pojawieniu się w nim. W tym sensie *Dasein*, jako „rzucona” możliwość, jest każdorazowo zrelatywizowany do świata, w którym egzystuje. „Pojawienie się w świecie” pozostaje tu fenomenem wykraczającym poza strukturę samej Egzystencji, wymyka się spod możliwościowego charakteru bycia *Dasein*, stając się założonym *a priori*. Tak więc zarówno fakt rzucenia, jak i istnienia w świecie wskazuje na moment ograniczenia w obrębie samej Egzystencji *Dasein*, na jej skończoność. Tylko byt nieskończony mógłby pokonać te ograniczenia wtedy, kiedy to, co stworzone, i to, co stwarza, byłoby tym samym. Istnienie Faktyczności w strukturze ontologicznej *Dasein* znosi jednak taką możliwość, stając się fenomenem potwierdzającym czy też — lepiej — wskazującym i uzasadniającym fakt skończoności w obrębie ontologicznej struktury bycia *Dasein*.

Pozostała nam do rozpatrzenia analiza trzeciego elementu struktury Troski — Upadania. Pamiętamy, że z Upadaniem wiąże się problem tzw. autentycznego bądź nieautentycznego egzystowania *Dasein*. Autentyczna Egzystencja to ta, w której usiłuje on zrozumieć własne bycie od strony samego siebie, tzn. własnej Egzystencji i jej ontologicznej struktury. Nieautentyczna Egzystencja zaś byłaby próbą rozumienia siebie z pozycji bytów, którymi *Dasein* sam nie jest, jak powiada Heidegger — od strony bytów „wewnątrzświatowych” (*innerweltliche Seiende*). Realna (na poziomie ontycznym) Egzystencja *Dasein* jest natomiast tą, której zawsze przysługuje pewna dialektyka autentyczności i nieautentyczności³³, co powoduje ciągłą konieczność „przebijania się”,

³³ Por. K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 106.

„przedzierania” przez nieautentyczność ku autentyczności. Heidegger dąży do osiągnięcia poziomu autentyczności, ponieważ jedynie na tym poziomie *Dasein* zdoła pojąć samego siebie, tzn. własne bycie. Służy temu odsłanianie ontologicznej struktury bycia *Dasein*. Wszystko zaś, co oddala od tego celu, zawrzeć można w pojęciu Upadania, które nazywa również Heidegger „Odpadaniem” (*Abfallen, Absturz*)³⁴. Upadanie oznacza więc przekreślenie możliwości rozumienia siebie w swoim byciu. Wiąże się to z momentem, który Heidegger nazywa „Się” (*Das Man*), „Gadanie” (*Gerede*), „Ciekawość” (*Neugier*) i „Dwuznaczność” (*Zweideutlichkeit*)³⁵. „Rzucenie” w świat „bycia-w-świecie” zakłada tkwiącą w samej strukturze ontologicznej *Dasein* możliwość bycia autentycznego i nieautentycznego. Nieautentyczność jawi się tu jako swoiste ograniczenie (ontologicznie uwarunkowane) *Dasein*, w którego wyniku dostępność bycia jako takiego okazuje się dlań nieosiągalna, co zmusza do ciągłego „przedzierania się” przez nieautentyczność ku autentyczności. Sam proces „przedzierania się” — to nic innego, jak dokonująca się w ontologii fundamentalnej analityka sposobów bycia *Dasein*.

Przedstawione ograniczenia, ujawniające się na poziomie ontologicznej struktury Troski, określają granice, w których obrębie mogą się realizować poszczególne modusy bycia *Dasein*. Bez uchwycenia tych granic niemożliwe staje się ujęcie samego bycia *Dasein* w jego właściwym wymiarze. Świadomość owych granic i jej artykulacja znoszą wszelkie pretensje filozofii i filozofów do ontologicznej bądź epistemicznej absolutyzacji całej podmiotowej struktury człowieka czy też jej wyróżnionych momentów. Rysuje się to szczególnie ostro w perspektywie tych wizji antropologicznych, w których pojawiają się koncepcje podmiotu izolowanego, podmiotu ujmowanego jako „czysta świadomość” itp., czyli we wszystkich tych koncepcjach, w których w jakikolwiek sposób dochodzi do absolutyzacji podmiotu. Skończoność jawi się zatem jako warunek konieczny samej analityki bycia *Dasein*, warunek właściwie bycie to określający. W tym też sensie skończoność w sposób niezbywalny przynależy do bycia *Dasein*, jest ontologicznie uwarunkowaną charakterystyką tego bycia. Czy jednak zagadnienie skończoności w obrębie bycia *Dasein* wyczerpuje się w analityce formalnej struktury Troski, tzn. jedności trzech jej składowych — Rozumienia, Faktyczności i Upadania?

³⁴ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 178.

³⁵ „Gerede, Neugier und Zweideutigkeit charakterisieren die Weise, in der das Dasein alltäglich sein »Da«, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins ist.” Tamże, s. 175. Również wypowiedź Heideggera: „In ihnen und in ihrem seinsmäßigen Zusammenhang enthüllt sich eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit, die wir das Verfallen des Daseins nennen.” Tamże.

Bycie *Dasein* jako Całość: ontyczno-ontologiczny wymiar bycia skończonego

Poddając analizie wewnętrzną strukturę bycia *Dasein*, określaną przez Heideggera mianem Troski, uzyskaliśmy formalne ujęcie tego bytu w jego sposobach bycia. Bycie *Dasein* jest Troską. Nasuwa się tu jednak pytanie: Czy owa formalna struktura Troski, będąca złożeniem Rozumienia, Faktyczności i Upadania, daje rzeczywisty obraz *Dasein* w jego Całości? Wnioski, do jakich doszliśmy w wyniku dotychczasowych analiz, wskazują jedynie na fakt, że *Dasein* charakteryzuje pewna struktura sposobów bycia i że sposoby te wykazują wewnętrzne ograniczenia, tzn. jawią się jako skończone. Czy w ten sposób uzyskujemy już ostateczną odpowiedź na pytanie o całościowy charakter bycia *Dasein*?

Warunkiem właściwej interpretacji ontologicznej — powie Heidegger — jest zawsze ujęcie bytu w jego całości ontologicznej (a nie tylko formalnej)³⁶. Co to znaczy ujęcie całościowe? Najprościej mówiąc, jest to ujęcie bytu od „początku” do „końca”³⁷. Formalna struktura Troski nic o tym nie mówi, wskazując jedynie na skończone sposoby bycia, bez uwzględnienia samego bycia *Dasein*, jako mającego swój „początek” i „koniec”. To właśnie tę perspektywę — perspektywę „początku” i „końca” należy uwzględnić w rozważaniach nad całościowym charakterem bycia *Dasein*.

Na poziomie ontycznym (realnej Egzystencji) całość ludzkiej Egzystencji wymaga rozważenia i ujęcia jako całości wszystkich momentów życia człowieka — od jego urodzenia po śmierć. Ontologicznie należy rozumieć *Dasein* jako byt, który jest przede wszystkim bytem „rzuconym” w świat innych bytów o określonej konstelacji. „Rzucenie” charakteryzuje tu wspomniany przez Heideggera „początek”. Mieliśmy już okazję mówić o nim. Co natomiast wiąże się z pojęciem „końca”? Jak przedstawia się przedział między „początkiem” a „końcem” i jaka jest rola samego „końca”? Ontologicznie należy rozumieć *Dasein* jako byt, który dopóty egzystuje, dopóki jest bytem zawsze niedokonanym, dopóki zawsze stoi przed nim otworem „coś”, czym jeszcze może on być³⁸. Istnieje jednakże granica możliwości dokonywania się Egzystencji — wyznacza ją „koniec” (*Ende*) Egzystencji — „śmierć” (*Tod*). Do

³⁶ „Eine ursprüngliche ontologische Interpretation verlangt aber nicht nur überhaupt eine in phänomenaler Anmessung gesicherte hermeneutische Situation, sondern sie muß sich ausdrücklich dessen versichern, ob sie das Ganze des thematischen Seienden in die Vorhabe gebracht hat.” Tamże, s. 232.

³⁷ Tamże, s. 233.

³⁸ Por. J. Demske: *Sein, Mensch und Tod...*, s. 29—30.

samego „dokonywania” (*Ausstand*), do samej Egzystencji przynależy więc „koniec”³⁹. Koniec „bycia-w-świecie” jest śmierć. Ów koniec przynależy do Egzystencji jako „możność bycia”, ogranicza zatem i określa możliwość bycia *Dasein*⁴⁰, dlatego wymaga włączenia w obręb analiz zmierzających do ujęcia całości bycia *Dasein*. Ujęcie to będzie jednak możliwe tylko wtedy, kiedy fenomen śmierci zostanie ujęty w pełnym ontyczno-ontologicznym wymiarze. „Koniec”, śmierć jest tu nazwaniem skończoności bycia *Dasein*. Z tego względu analitykę śmierci czy też, jak się później okaże, „bycie-ku-śmierci” należy uznać za tożsamą z analityką skończoności bycia *Dasein*. Tak więc ujęcie bycia *Dasein* w jego całości możliwe jest ponownie jedynie przy uwzględnieniu faktu skończoności (*Endlichkeit*) tego bycia. *Dasein* jest z istoty swojej bytem ontyczno-ontologicznym, dlatego rozpoczynamy rozważania od analizy ontycznego poziomu Egzystencji, by później przejść do analiz poziomu ontologicznego.

Na poziomie ontycznym Egzystencji *Dasein* śmierć jawi się zawsze jako fenomen, który nie przynależy do jego aktualnego bycia. Śmierć rozumiana jest tu jako zdarzenie, które wprawdzie jeszcze nie zaistniało, ale może się wydarzyć pewnego dnia, kiedyś w przyszłości. Jako taka śmierć ma charakter przeszłościowy, jako „coś” jeszcze nie urzeczywistnionego, „coś” poza aktualnym byciem *Dasein*. Tak rozumianej śmierci w żadnym wypadku nie można włączyć do struktury samego *Dasein* (nie może być ona składową tej struktury), gdyż ją właśnie traktuje się jako ostateczne zniesienie owej struktury. Wynika to z faktu, że o ile *Dasein* jest (egzystuje), śmierć jest „czymś”, co stoi przed nim, a raczej poza nim⁴¹. Kiedy zaś śmierć „osiąga” *Dasein*, przestaje on istnieć. Dotarcie zatem do fenomenu śmierci na poziomie ontycznym okazuje się ostatecznie niemożliwe. Czyż jednak dotarcie to (na poziomie ontycznym) nie staje się możliwe wtedy, kiedy doświadczamy śmierci innych? Przecież śmierć innych przynależy do naszego codziennego doświadczania. Również takie podejście okazuje się — zdaniem Heideggera — podejściem, które nie wiezie do celu. Wynika to — jak twierdzi — z faktu, iż śmierci drugiego nigdy nie doświadczamy bezpośrednio, lecz zawsze — pośrednio. Możemy uczestniczyć w wydarzeniu czyjejś śmierci, nigdy jednak nie jesteśmy w stanie dotrzeć w ten sposób do fenomenu śmierci „od środka” — sami uczestnicząc, nie przeżywamy faktu śmierci. Jest ona zawsze poza nami — nasza egzystencja pozostaje nienaruszona. Sytuacja doświadczenia

³⁹ „Und ontologisch betrachtet ist Dasein, solange es existiert, immer unvollständig: immer steht ihm etwas aus, was es noch sein kann. Das äußerste Ausstehende ist aber sein »Ende« bzw. sein Tod.” Tamże.

⁴⁰ „Dieses »Ende«, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die mögliche Ganzheit des Daseins.” M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 234.

⁴¹ Tamże, s. 252. Por. także J. Demske: *Sein, Mensch und Tod...*, s. 30.

śmierci innych odsłania specyficzny jej charakter — nikt nie może przeżyć śmierci kogoś jako własnej. Śmierć jest — o ile jest — zawsze moją śmiercią. Nikt nie może zastąpić mnie w doświadczeniu własnej śmierci, nikt też nie może zastąpić kogoś innego w doświadczeniu jego śmierci — jest ono nieprzekazywalne. Fenomen śmierci ujawnia, że samą śmierć ukonstytuowała „mojość” (*Jehmenigkeit*) i własna egzystencja⁴². Na poziomie ontycznym zatem niemożliwe okazuje się uchwycenie fenomenu śmierci, końca Egzystencji, tak jak można by się tego spodziewać, przyjmując zdroworozsądkowy, potoczny punkt widzenia: Należy więc zwrócić się w stronę poziomu ontologicznego, o ile ten — jak powiada Heidegger — wyznacza, warunkuje poziom ontyczny. Być może, dopiero tam odsłoni się możliwość ujęcia całości bycia *Dasein*. Pójdźmy zatem w tym kierunku.

Do struktury bycia *Dasein* określonego jako Troska przynależy Rozumienie ujmowane jako „w-przód-wybiegająca możliwość bycia”. Rozumienie wskazuje więc na fakt trwałego niedokonania *Dasein*, gdyż jako „w-przód-wybiegający” jest on bytem, który ma zawsze jeszcze „coś” przed sobą, „coś”, w stronę czego wybiega, „coś”, co zawsze jeszcze „przed nim stoi” (*Ausstand*), co jako „możliwość bycia” jeszcze się nie urzeczywistniło⁴³. Czym jest owo „jeszcze-nie”? Czy jest ono tym, co stanowi określenie końca, śmierci? Czy śmierć jako „jeszcze-nie” (*Noch-nicht*) można traktować jako niedokonanie? Heidegger odpowiada negatywnie. Niedokonanie wskazywałoby na śmierć jako jedynie pewną możliwość, która dopiero mogłaby być realizowana. W tym sensie śmierć sytuowałaby się poza aktualną Egzystencją *Dasein*. Heidegger uważa raczej, że owo „jeszcze-nie” nie jest czymś w modusie niedokonania (niezależnym od Egzystencji *Dasein*), lecz przeciwnie — stanowi coś, co całkowicie przynależy do Egzystencji. Owo „jeszcze-nie” jest zatem tym, co „stoi przed” (*bevorsteht*) *Dasein*, i to w taki sposób, że przynależy doń zawsze i stale⁴⁴. „Jeszcze-nie” ma jednak swój kres, „koniec”. Śmierć zatem nie jest „czymś” jeszcze nie zaistniałym, nie dokonanym, lecz czymś, co przynależy do niego⁴⁵. Śmierć stanowi zatem

⁴² Por. J. Demske: *Sein, Mensch und Tod...*, s. 32.

⁴³ „Dieses Strukturmoment der Sorge sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer noch etwas aussteht, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht »wirklich« geworden ist. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine ständige Unabgeschlossenheit. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen.” M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 236.

⁴⁴ „Das Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht gehört.” Tamże, s. 243.

⁴⁵ „Das äußerste Noch-nicht hat den Charakter von etwas, wozu das Dasein sich verhält. Das Ende steht dem Dasein bevor. Der Tod ist kein noch nicht Vorhandenes, nicht der auf ein Minimum reduzierte letzte Ausstand, sondern eher ein Bevorstand. [...] Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor.” Tamże, s. 250.

ugruntowaną na stałej przynależności do *Dasein* możliwość bycia, na jaką *Dasein* jest określony jako „bycie-w-świecie”. Śmierć to możliwość bycia, którą *Dasein* każdorazowo ma do podjęcia w ramach swojej Egzystencji.

Tak oto dochodzimy do egzystencjalnego określenia śmierci jako struktury ontologicznej samego *Dasein*, jako stałej możliwości. Rozumienie zatem jako element Troski w modusie „wybiegania-w-przód” odsłania przed nami śmierć jako stałą możliwość bycia *Dasein*. W owej możliwości bycia chodzi mu o własne „bycie-w-świecie”. Jego śmierć odsłania się jako możliwość „nie-bycia-w-świecie” w ogóle, odsłania możliwość niemożliwości własnej Egzystencji⁴⁶. W tym też sensie śmierć jawi się jako najbardziej własna możliwość *Dasein*, w której odkrywa się całość jego bycia, i perspektywa, z której całość ta może być dopiero uchwytywana.

Dasein stoi zawsze samotny wobec własnej ostatecznej możliwości, toteż wszelkie więzy łączące go z innymi zostają tym samym zerwane. Śmierć jest zatem dla *Dasein* możliwością nieprzekazywalną. Dlatego zaś, że jako ostatnia możliwość nie jest „pokonywalna”, jest też możliwością nieprzekraczalną. W ten sposób Rozumienie jako element struktury Troski odsłania śmierć jako najbardziej własną, nieprzekazywalną i nieprzekraczalną możliwość bycia samego *Dasein*⁴⁷. Śmierć jawi się tu zatem jako konstytutywny element jego bycia, jako sposób, na jaki *Dasein* jest, dopóty, dopóki jest⁴⁸. Śmierci nie można potraktować jako jakiegoś jednorazowego wydarzenia w sensie punktualnym, jako jedynie pewnej „chwili” w Egzystencji *Dasein*. Przeciwnie — jest ona zawsze stale obecnym, przynależnym do Egzystencji elementem jego struktury. Heidegger określa tę egzystencjalną strukturę *Dasein* mianem „bycia ku śmierci” (*Sein zum Tode*)⁴⁹.

Jak natomiast ma się rzecz w odniesieniu do pozostałych elementów struktury Troski — Faktyczności i Upadania? Pamięamy, że Faktyczność to struktura bycia *Dasein*, w której odkrywa on fakt własnego istnienia, jako istnienia „rzuconego” w fenomenie nastrojenia, za którego pośrednictwem *Dasein* znajduje siebie jako byt „rzucony” w świat, jako „bycie-w-świecie”. Tym samym znajduje siebie również jako byt „rzucony” w śmierć, w swoją

⁴⁶ „In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin.” Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ „Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.” Tamże, s. 245.

⁴⁹ „Das Zu-Ende sein besagt existenzial: Sein zum Ende.” Tamże, s. 250. Ujmuje to również Heidegger w słowach: „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden.” Tamże, s. 245.

autentyczną możliwość bycia. Jeżeli zatem *Dasein* egzystuje, jest on już w swoją ostateczną możliwość „rzucony”⁵⁰.

Fakt „rzucenia” w śmierć ujawnia się — zdaniem Heideggera — najbardziej w nastroju Trwogi (*Angst*)⁵¹. Trwoga jest rodzajem postawy wobec własnej nieprzekraczalnej, nieprzekazywalnej możliwości „nie-bycia”⁵². To zatem, czego ona dotyczy, to samo „bycie-w-świecie” jako „możność bycia” w ogóle. Trwoga zawsze przenika całą Egzystencję *Dasein*. Nie można jej utożsamiać ze strachem. Trwoga nie jest żadnym chwilowym, przypadkowym nastrojem *Dasein*, lecz niezbywalnym, „podstawowym nastrojem” (*Grundbefindlichkeit*), odsłaniającym, iż jako bycie „rzucone” egzystuje on do końca, do śmierci, stale i koniecznie jest „byciem ku śmierci”⁵³.

Trzeci element struktury Troski — Upadanie wskazuje na sposób bycia *Dasein* wobec napotykaných bytów „wewnątrzświatowych”. Chodzi o tendencję *Dasein* do rozumienia siebie z pozycji bytów, którymi sam nie jest, tzn. o sposób bycia nieautentycznego. W perspektywie pytania o śmierć, o koniec Egzystencji nieautentyczność ujawnia się przede wszystkim w tym, że śmierć, koniec traktuje się jako moment nie przynależący do wewnętrznej całości struktury bycia *Dasein*. Charakterystyczna jest ona dla tzw. codzienności (*Alltäglichkeit*) w „faktycznej Egzystencji”. Śmierć jest fenomenem określającym całość bycia *Dasein*, dlatego wolno nam zapytać, na czym polega nieautentyczny sposób odniesienia *Dasein* do własnej skończoności (śmierci). Rozważmy płaszczyznę „faktycznej Egzystencji”. Musimy się zatem odwołać do poziomu ontycznego, jedynie bowiem do tego poziomu możemy odnosić nieautentyczność. W „byciu ku śmierci” — stwierdza Heidegger — *Dasein* odnosi się zawsze i odnosić się musi do niej „samej” jako możliwości bycia⁵⁴. Owo „samo” codzienności przejawia się najczęściej w postaci publicznego, anonimowego „Się”⁵⁵. Z perspektywy „Się” śmierć jawi się jedynie jako „zgon” (*Todesfall*) przydarzający się komuś bądź czemuś, jako fakt nie związany z moją Egzystencją. Stanowi tylko pewne wydarzenie, jedno z wielu, których doświadczamy, wskutek czego nie jest już „czymś”, o co należy pytać, co należy rozważać. Przeciwnie, jest faktem, którego należy raczej unikać. Śmierć uzyskuje tu znamię czegoś „dyskretnego” (*Unauffälligkeit*), czegoś, co

⁵⁰ Tamże, s. 251.

⁵¹ „Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst.” Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ „Im Sein zum Tode verhält sich Dasein zu ihm selbst als einem ausgezeichneten Seinkönnen.” Tamże, s. 252.

⁵⁵ Tamże.

włącza się w sferę swoistego „tabu”⁵⁶. W ten sposób dostępność samego fenomenu końca, śmierci jako autentycznej możliwości bycia *Dasein*, zostaje wykluczona. W sferze publicznego „Się” pojawia się nadto zjawisko „pocieszenia” (*Trösten*) w obliczu śmierci, co ostatecznie ma służyć pozbyciu się myśli, które mogłyby odnosić do tego doświadczenia. Pocieszenie przynosi jakby ulgę swego rodzaju uspokojenie, „wyciszenie” (*Beruhigung*) całej sfery refleksji czy emocji związanych z faktem śmierci⁵⁷. Dochodzi więc do paradoksalnego wręcz wydarzenia, w którym zakryte zostaje „coś”, co z istoty swojej konstytuuje bycie człowieka — jego własna skończoność. Wyeliminowany zostaje nawet sam strach przed śmiercią, strach przeradzający się w zatroskanie o jednorazowo spełniający się gdzieś tam, kiedyś moment. Uczucie strachu przemienia się najwyżej w „niepewność” (*Unsicherheit*), którą zawsze można przezwyciężyć. *Dasein* w nieautentyczności jawi się ostatecznie jako byt „wyobcowany” (*entfremdet*) w stosunku do samego siebie i własnej możliwości bycia. Rozwiązaniem bywa najczęściej ucieczka w świat innych bytów. Codzienna egzystencja *Dasein* — to właśnie nic innego jak ucieczka przed własnym autentycznym byciem; w tym wypadku — ucieczka przed śmiercią. Bariera nieautentyczności okazuje się zaś o tyle niebezpieczna, że stwarza „pozór” (*Schein*) prawdziwości, właściwego stosunku do własnej Egzystencji⁵⁸.

U podłoża nieautentyczności jako modusu bycia *Dasein* leży zawsze możliwa autentyczność, dlatego w „codziennej” Egzystencji odsłania się zarazem możliwość skierowania się tam, gdzie można uzyskać pełne egzystencjalne określenie „bycia-ku-śmierci”, określenie oparte na rozważaniach ontologicznych. Co to znaczy autentyczne „bycie-ku-śmierci”? W czym się ono wyraża ontologicznie? Śmierć rozważana w aspekcie ontologicznym jawi się jako możliwość *Dasein*, ale zarazem taka możliwość, dzięki której całość jego bycia może zostać ujęta. Autentyczny stosunek do śmierci stanowiłby takie odniesienie i rozumienie tejże, w którym śmierć byłaby myślana w swoim pełnym wymiarze możliwościowym, tzn. jako stała możliwości, włączona w strukturę egzystencji *Dasein*. Tego rodzaju „wybieganie w” stronę samej możliwości, jaką jest śmierć, określa Heidegger mianem „wybiegania w możliwość” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) czy też „wybiegania w śmierć” (*Vorlaufen in den Tod*)⁵⁹. Pojęcie „wybiegania w”, ma tu odzwierciedlać określenie

⁵⁶ Tamże, s. 253.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 254.

⁵⁹ „Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen des Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnen erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit.” Tamże, s. 262.

możliwościowego charakteru *Dasein* i jako takie służyć odsłonięciu struktury autentycznego „bycia ku śmierci” a raczej warunków możliwości autentycznego odniesienia się *Dasein* do śmierci. „Bycie ku śmierci” jest „wybieganiem w możliwości” bytu, którego sposobem bycia jest właśnie samo „wybieganie w”. Zrozumienie możliwościowego charakteru śmierci uwalnia *Dasein* spod panowania nieautentyczności, co stanowi warunek autentycznego odniesienia się do własnej egzystencji jako możliwości.

Autentyczne „bycie ku śmierci” jako „wybieganie w” charakteryzuje się kilkoma własnościami. nieprzekazywalnością, nieprzekraczalnością, oczywistością i nieokreślonością⁶⁰. Pierwsze dwie już omawialiśmy, natomiast oczywistość cechuje się „wybieganiem w”, w niej bowiem *Dasein* z jednej strony dystansuje się od wszelkiego empirycznego rozumienia śmierci, z drugiej zaś — wskazuje na fakt stałego włączenia tejże w strukturę bycia *Dasein*. Nieokreśloność natomiast, jako nieokreślone „kiedy”, odsłania *Dasein* jako byt „kruchy”, „nie zabezpieczony”, „nie trwały” — wciąż zagrożony (*Bedroht*) możliwością własnego końca.

Jak możliwe jest egzystencjalnie tego rodzaju zagrożenie? Heidegger twierdzi, że ujawnia się ono w nastroju Trwogi, wprowadzającej *Dasein* w rzeczywistość własnej „rzuceności”, tzn. faktu, że „oto-jest-on-tu” (*das-es-da-ist*). Nastrój Trwogi odnosi całość bycia *Dasein* do jego możliwości „bycia-w-świecie”, a raczej do możliwości jego „nie-bycia-w-świecie”. Trwoga dotyczy więc całościowego charakteru bycia *Dasein*, w czym odróżnia się od strachu jako tego, którego źródło stanowi konkretny przedmiot bądź sytuacja. W Trwodze odsłania się sama możliwość niemożliwości bycia *Dasein*. „Wybieganie w” ujawnia samą śmierć jako stale zagrażającą możliwość niemożliwości jego Egzystencji⁶¹. W tym też sensie Trwoga jest podstawowym nastrojem „wybiegającego w śmierć” *Dasein* i przynależy w sposób istotny do samej struktury „bycia ku śmierci”. Dlatego też Heidegger może powiedzieć, że „bycie ku śmierci” jest w istocie swojej Trwogą⁶².

Co zatem sprawia i do jakiej konsekwencji prowadzi określenie „bycia ku śmierci” w modusie „wybiegania w”? Otóż Heidegger twierdzi, że bycie w stronę własnej możliwości, „wybieganie w” jako „bycie ku śmierci” odsłania samo bycie *Dasein* jako stałą możliwość. „Bycie ku śmierci” jako „wybieganie w” możliwość (ostateczną) jest samo możliwością możliwości *Dasein*, toteż warunkuje ono ostatecznie zrozumiałość stosunku *Dasein* do własnej skończoności. Jeśli więc „wybieganie w” jest warunkiem możliwości określenia samego bycia *Dasein* w perspektywie jego skończoności, ma ono charakter

⁶⁰ Tamże, s. 263—265.

⁶¹ Tamże, s. 262.

⁶² Tamże, s. 266.

ontologiczny, charakteryzuje samo całość struktury jego Egzystencji. „Wybieganie w” odsłania ponadto fakt, iż *Dasein* jest w swoim byciu „wolnością ku śmierci” (*Freiheit zum Tode*). Realizuje się ona właśnie w owym „wybieganiu w” stronę śmierci i jako taka jest ona każdorazowo nabudowana na ontologicznej strukturze *Dasein*⁶³.

Ontologiczny poziom analiz — jak już wielokrotnie wskazywaliśmy — wiąże się ściśle z poziomem ontycznym realnej Egzystencji. Możemy więc za Heideggerem postawić kolejne pytanie: Czy na poziomie ontycznym jesteśmy w stanie dotrzeć do fenomenu, który potwierdzałby ontologiczne rozważania dotyczące stosunku *Dasein* do własnej skończoności w jego „byciu ku śmierci”? Taki fenomen znajduje Heidegger w „czymś”, czemu nadaje miano „głosu sumienia” (*Rufe des Gewissens*). Co znaczy to określenie? Należy od razu zaznaczyć, że nie ma ono nic wspólnego z tradycyjnym rozumieniem sumienia (*conscientia*), jako aktu, w którym dokonuje się poznanie tego, co słuszne bądź niesłuszne, który bywa ujmowany jako określona zdolność przynależna ludzkiej duszy. Heidegger ma tu na myśli sumienie nie jako pewną zdolność duszy ludzkiej, lecz jako egzystencjalne, tj. określenie *Dasein* w jego Egzystencji, fenomen Egzystencji *Dasein*⁶⁴. „Głos sumienia” pozwala przede wszystkim odsłonić autentyczną Egzystencję *Dasein* — to, na podstawie czego rozumie siebie, tzn. własną Egzystencję jako „rzucaną-w-swiat” możliwość⁶⁵. „Głos sumienia” wyzwala tym samym *Dasein* z nieautentyczności, spod panowania anonimowego „Się”. Okazuje się więc ostatecznie „tym”, który pozwala przejść z poziomu ontycznego na poziom ontologiczny. „Sumienie” — stąd wniosek — odnosi się do całej struktury Troski i jest na niej oparte. Odsłania się ono — jak powiada Heidegger — jako „wołanie” (głos) Troski⁶⁶. Ku czemu zwraca się owo „wołanie”? Najprościej mówiąc — ku „autentycznemu byciu sobą” (*existenziales selbstsein*), tzn. rozumieniu siebie z pozycji samego siebie we własnym byciu. Nie jest więc „sumienie” żadnym rodzajem wiedzy czy poznania, to raczej coś, czemu należałoby przypisać miano „tendencja” — „tendencja” do bycia autentycznym. Jako „tendencja” do bycia autentycznym odsłania ona zarazem to, czym jest *Dasein* zarówno w Upadaniu, jak i autentyczności, odsłania rozstęp (*Abstand*) między tym, czym jest *Dasein* w swojej codziennej Egzystencji (Upadanie), a tym, czym może być, egzystując autentycznie. Owemu rozstępowi, szczelinie nadaje Heidegger miano winy (*Schuld*). Tak więc „głos sumienia” musi być w tym kontekście rozumiany jako objawiający egzystencjalną „winę”

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Por. J. Demske: *Sein, Mensch und Tod...*, s. 44.

⁶⁵ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 268—269.

⁶⁶ „Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge [...]” Tamże, s. 277.

*Dasein*⁶⁷. Do wołania „wszakże — powiada Heidegger — z istoty przynależy „słuchanie” (*Hören*). „Słuchanie” zaś we właściwym sensie jest „projektowaniem siebie” (*Sichentwerfen*) w stronę własnego bycia winnym. Ten moment w Egzystencji *Dasein* nazywa Heidegger „Zdecydowaniem” (*Entschlossenheit*)⁶⁸. „Zdecydowanie” wyraża otwartość *Dasein*, pozwalającą na właściwe wsłuchiwanie się w „głos sumienia”, jest ono „gotowością” (*Bereitschaft*) do przyjęcia własnej „winy”⁶⁹. Sprawia, że *Dasein* może się zwracać w stronę samego siebie, własnego bycia, wprowadza go w tzw. sytuację⁷⁰. Musi być zatem rozumiane jako podstawa, warunek możliwości Egzystencji autentycznej. Zdecydowanie — to autentyczna postawa życiowa umożliwiająca dotarcie do podstaw własnej Egzystencji i świata, w którym każdorazowo Egzystencja ta się dokonuje⁷¹. Skoro Zdecydowanie określone zostało jako warunek możliwości Egzystencji autentycznej, odsłaniającej egzystencjalną „winę” *Dasein*, to musi ono obejmować całość jego bycia. Zdecydowanie jest więc samo jedynie wtedy ujęte w sposób całościowy, o ile obejmuje fakt „bycia winnym” od początku do końca Egzystencji *Dasein*, o ile obejmuje go ono jako „bycie ku śmierci”⁷². Zdecydowanie osiąga pełną artykulację tylko wówczas, gdy jest ono „w-przód-wybiegającym Zdecydowaniem”, „Zdecydowaniem wybiegającym w śmierć”⁷³. Przez „w-przód-wybieganie” uzyskuje pełny wymiar „egzystencjalny” (*existenziell*), określając i wyznaczając całość „możności bycia” *Dasein* na poziomie ontycznym. Zdecydowanie jako otwartość *Dasein* na „wsłuchiwanie się” w „głos sumienia”, w którym ujawnia się egzystencjalna wina *Dasein*, pozwala dopiero na jego autentyczny stosunek do własnego bycia — odkrywa to bycie jako możliwość. Dzięki temu zaś odkrywa zarazem bycie *Dasein* jako „wybieganie w” stronę własnej ostatecznej możliwości, jaką jest śmierć, odkrywa bycie *Dasein* jako „w-przód-wybiegające” „bycie ku śmierci”.

Na poziomie ontycznym uzyskujemy potwierdzenie struktury *Dasein*, ujawnionej na poziomie ontologicznym, tj. rozumienia bycia *Dasein* jako

⁶⁷ Tamże, s. 280, 289. Zob. również J. Demske: *Sein, Mensch und Tod...*, s. 45.

⁶⁸ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 296—297. Heidegger ujmując to w następującej formule: „[...] das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein — nennen wir die Entschlossenheit”.

⁶⁹ Zob. J. Demske: *Sein, Mensch und Tod...*, s. 47: „Sie ist vielmehr die existenziale Struktur des richtigen Hörens auf den Ruf des Gewissens bzw. die Bereitschaft, die eigene Schuld zu übernehmen. Die Entschlossenheit bringt Dasein auf sich selbst, auf sein eigenes Sein zurück; als solche ist sie der ermöglichende Grund der eigentlichen Existenz”.

⁷⁰ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 300.

⁷¹ Por. K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 135.

⁷² M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 305—306.

⁷³ „Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, als verstehendes Sein zum Ende, d. h. als Vorlaufen in den Tod.” Tamże, s. 305.

„bycia ku śmierci” (*Sein zum Tode*). Świadome ujęcie śmierci w zdecydowanym wybieganiu w przód obejmuje więc całą Egzystencję *Dasein*. Tak zatem jak śmierć określa możliwość całościowego ujęcia *Dasein* w jego byciu, tak też „w-przód-wybiegające Zdecydowanie” (*vorlaufende Entschlossenheit*) wyznacza autentyczną możliwość bycia całością. W tym też sensie autentyczne „bycie ku śmierci” oraz autentyczność *Dasein* są jednym i tym samym — „w-przód-wybiegającym Zdecydowaniem”. Autentyczna egzystencja *Dasein* w jej całościowym wymiarze musi więc być określona — tak też czyni Heidegger — jako „w-przód-wybiegające Zdecydowanie”.

Skończoność i czas

W wyniku dotychczasowych rozważań doszliśmy do określenia autentycznej Egzystencji *Dasein* w jej całościowym charakterze ontologiczno-ontycznym, jako „w-przód-wybiegającego Zdecydowania”. Autentyczna Egzystencja opiera się na strukturze Troski, stąd też Troskę w jej właściwym ujęciu określać należy mianem „w-przód-wybiegającego Zdecydowania”. Heidegger stawia w tym miejscu fundamentalne pytanie: Co jest warunkiem możliwości „w-przód-wybiegającego Zdecydowania”, czyli warunkiem możliwości Troski, a ostatecznie samego bycia *Dasein*⁷⁴? „W-przód-wybiegające Zdecydowanie”, o trójdzielnej strukturze Troski, charakteryzują: „wybieganie w śmierć” będące konkretyzacją momentu struktury Troski określonego jako „wybieganie w” (*Sich vorwegsein*), Zdecydowanie skierowujące w stronę bycia „winnym”, odpowiadające momentowi Troski, który Heidegger nazywa „byciem-już-w” (*Schon-sein-in*), oraz wprowadzenie w sytuację (bycie obecnym wobec innych bytów), czemu przysługuje moment struktury Troski określony mianem „bycie-przy” (*Sein-bei*). Co zapewnia taką właśnie strukturę „w-przód-wybiegającego Zdecydowania”?

„W-przód-wybiegające Zdecydowanie” skierowuje w stronę własnej i ostatecznej możliwości *Dasein*, jaką jest koniec Egzystencji, śmierć. Ta zaś jest warunkiem możliwości całościowego ujęcia jego bycia. Śmierć stanowi ostateczną możliwość możliwości *Dasein*, dlatego jest on na nią nakierowany, jest „byciem w stronę” śmierci, „wybieganiem w”, które — powie Heidegger — jest niczym innym jak czasem w modusie przyszłości⁷⁵. Właśnie samo „w-przód-wybiegające Zdecydowanie” wskazuje już — zdaniem Heideggera

⁷⁴ Tamże, s. 324—325.

⁷⁵ Tamże.

— na bardziej pierwotny fenomen, dzięki któremu jest ono tym, czym jest, i może być tym, czym jest — na czas w modusie przyszłości. Zdecydowanie we „w-przód-wybiegającym Zdecydowaniu” odsłania również fenomen czasu w modusie przeszłości. „Zdecydowanie” bowiem, jak pamiętamy, odnosi do faktu bycia „winnym”. Bycie „winnym” natomiast wiąże się każdorazowo z faktycznością *Dasein*, który jednak przez fakt bycia „winnym” zwraca się w stronę samego siebie, do tego, czym zawsze już był — w stronę własnej faktyczności. W „w-przód-wybiegającym Zdecydowaniu” powraca zarazem *Dasein* do własnej faktyczności, do tego, czym zawsze już był. „Po-wrót-w-stronę-samego-siebie” (*Auf-sich-zurückkommen*) jako tego, czym zawsze już był, możliwy jest wówczas, gdy istnieje fenomen czasu w modusie przeszłości⁷⁶.

Ostateczną konsekwencję analizy „w-przód-wybiegającego Zdecydowania” stanowi fakt, że umożliwia ono *Dasein* napotkanie innych bytów, które samo staje się możliwe w „terazowości” (*Gegenwärtigen*), opartej ostatecznie na fenomenie czasu w modusie terażniejszości (*Gegenwart*). W ten sposób — powiada Heidegger — *Dasein* wprowadzony zostaje w „sytuację”, tzn. w autentyczne „bycie-przy” (*Sein-bei*) „bytach wewnątrzświatowych” (*innerweltliche Seiende*)⁷⁷. Można zatem powiedzieć, że „wybieganie w śmierć”, „zdecydowanie”, „wprowadzenie w sytuację” obrazuje trzy pierwotne modusy czasu. Tak więc autentyczna Egzystencja jest tylko dlatego możliwa, zrozumiała i sensowna (*sinnvoll*), że *Dasein* w swojej ontologiczno-egzystencjalnej strukturze jest przyszłością, przeszłością i terażniejszością, czyli bytem „czasowym” (*zeitlich*).

Jeśli pod pojęciem sensu Heidegger rozumie to, na czym opiera się zrozumiałość czegoś, to możemy powiedzieć, że zrozumiałość Egzystencji *Dasein* opiera się na fakcie, że jest on bytem czasowym⁷⁸. Dlatego też

⁷⁶ Tamże, s. 325—326.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ „Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dargestellt als gewesend — gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit. Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.” Tamże, s. 326.

Zob. również J. Demske: *Sein, Mensch und Tod...*, s. 51. Pełne ujęcie problemu czasowości prezentuje także J. W. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology...*, s. 85—90. Obszernie wprowadzenie w problematykę czasowości znajdujemy również w pracy M. Heideggera, będącej zbiorem wykładów z 1925 roku, prowadzonych w uniwersytecie w Marburgu: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*. Bd. 20. Frankfurt am Main 1979; por. także odpowiednie rozważania w: tenże: *Kant und das Problem...*

„czasowość” (*Zeitlichkeit*) określa sens bycia *Dasein* i należy ją ujmować właśnie jako sens jego bycia. Troska wyznaczająca bycie *Dasein* opiera się — jak się okazuje — na czasowości określającej jej sens i będącej jej warunkiem możliwości. Nie jest zatem czasowość jakąś jeszcze jedną strukturą *Dasein* oprócz Troski, lecz stanowi fundament, który samą Troskę umożliwia i czyni zrozumiałą⁷⁹.

Czeka nas teraz odpowiedź na ważne pytanie: Jak zrozumieć samą czasowość? Czym ona jest? Otóż przede wszystkim czasowość nie jest żadnym bytem, lecz sensem bycia, a zatem trzeba ją rozumieć jako charakterystykę pewnego procesu, którym jest bycie egzystującego *Dasein*. Przyszłość, przeszłość i terażniejszość należy więc uznać nie za część, lecz za różne kierunki, w jakich ów proces przebiega⁸⁰. Przyszłość stanowi kierunek wykraczania w przód ku własnym możliwościom, przeszłość — kierunek powrotu do własnej faktyczności, terażniejszość zaś — kierunek odniesienia ku innym bytom. Każdy z owych kierunków nazywa Heidegger „ekstazą” (*Ekstasen*)⁸¹. Jedność trzech ekstaz wyznacza fenomen czasowości, która nie jest jakimś bytem, wykraczającym poza siebie, lecz jej istota polega na „czasowieniu” (*Zeitigung*) w jedności owych ekstaz. Czasowość zatem „nie jest” (bytem), lecz „czasuje” (*zeitigt*)⁸², stanowi pierwotną charakterystykę procesu bycia *Dasein*, jego istotę — sens. Czym różni się tak rozumiana czasowość od tego, co zwykliśmy nazywać czasem?

Przywykliśmy do rozumienia czasu, które opiera się na wykładni Arystotelesowskiej, gdzie czas ujęty został jako ciąg następujących po sobie „teraz”, jako miara czasu. Czas jawił się tam jako istniejąca oprócz rzeczy rzeka „teraz”, wedle której określamy to, co było wcześniej (już nie teraz), i to, co będzie później (jeszcze nie teraz)⁸³.

Na taką interpretację nie godzi się Heidegger, wiążący czas w sposób konieczny z *Dasein*, tzn. z jego sposobami bycia. Czas nie stanowi zatem odrębnego rodzaju bytu, nie związanego z *Dasein*; przeciwnie — czas istoczy

⁷⁹ „Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.” M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 327.

⁸⁰ Zob. K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 141.

⁸¹ „Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die Ekstasen der Zeitlichkeit.” M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 329.

⁸² „Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich [...]. Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Manigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz.” Tamże, s. 328.

⁸³ Arystoteles: *Fizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1968, ks. V, 1, 219 a—b. Zagadnienie czasu w myśli Arystotelesa omawia szerzej K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 144—155.

się o tyle, o ile istnieje *Dasein*, i tylko o tyle. Czas winno się rozważać zawsze i każdorazowo w perspektywie *Dasein* oraz jego sposobów bycia.

Czasowość związana z byciem *Dasein* staje się — tym samym — fundamentalną tego bycia charakterystyką. Analityka *Dasein*, analityka sposobów jego bycia odsłania fundament, na którym sama została nabudowana. Czas uległ włączeniu w proces bycia egzystującego *Dasein*, który nie egzystuje już w „jakimś czasie”, w czymś, co znajduje się poza nim samym, czymś odeń niezależnym. Czas stał się wewnętrznym, przysługującym mu momentem. *Dasein* nie jest więc „w czasie”, lecz „czasowi się”, bycie *Dasein* i czas stał się czymś nierozzerwalnym, czymś, czego w żaden sposób niepodobna rozpatrywać oddzielnie. Nie będąc ani bytem, ani byciem bytu (*Dasein*), czas stanowi wszakże jego fundamentalną charakterystykę. Czyż jednak może on przysługiwać każdemu bytowi, ujawniać się w każdym byciu? Heidegger zdaje się sugerować, iż jedynym bytem zdolnym do odsłonięcia swojego własnego fundamentu jest człowiek jako „tu-bycie” (*Da-sein*), gdyż jedynie on ma możliwość rozumienia siebie we własnym byciu. Dostępność czasu okazuje się więc możliwa jedynie na poziomie ludzkiego *Dasein*. Tylko tam może pojawić się coś takiego jak czas, tylko tam czas ujawnia własną istotę. Czym zatem jest czas? Czy jest tym, co przysługuje wszystkim bytom ludzkim i pozaludzkim, czy też jedynie charakterystyką człowieczego sposobu „bycia-w-świecie”? To pytanie rozstrzyga Heidegger w poprzedzających *Sein und Zeit* wykładach marburskich z 1925 roku⁸⁴. Przede wszystkim — twierdzi Heidegger — nie należy mówić, że jest czas, lecz że *Dasein* „czasuje się” (*zeitigt sich*) w swoim byciu.

Czas nie jest „czymś”, co znajdujemy na zewnątrz, jako ramę tego, co wydarza się w świecie, ani też „czymś”, co wydarza się jedynie w obrębie świadomości, lecz jest tym, co czyni możliwym bycie „w-przód-wybiegającym” „bycie-w” i „bycie-przy”, które charakteryzuje bycie *Dasein* w całości zwanej Troską. Czas, do którego przywykliśmy w naszej codzienności (jako ciąg następujących po sobie „teraz”), nazwie Heidegger nieautentycznym. Jest to czas określony jako nieskończony, upływający, jako niezwrotne „teraz”, w którym jedynie owo „teraz” okazuje się czymś rzeczywistym. Ostatecznie jest on rozumiany również jako rezerwuar, w którym jesteśmy wszyscy zanurzeni, rezerwuar będący „poza” nami samymi.

Zdaniem Heideggera natomiast, czas o ile jest, jest charakterystyką naszego, ludzkiego bycia, „jest” zatem, jeśli istnieje *Dasein* wraz z jego sposobami bycia, *Dasein* okazuje się całkowicie do owych sposobów bycia zrelatywizowany. Podobnie — co wydarza się w Naturze (poza ludzkim *Dasein*), nie wydarza się w żadnym czasie, jest pozbawione czegoś takiego jak

⁸⁴ M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes...*, s. 442.

czas (*Zeitfrei*). Jeżeli zatem mówimy, że „coś” w Naturze wydarza się „w czasie”, mamy jedynie na myśli fakt, że wydarza się to w czasie, którym sami jesteśmy i ze względu na to, że jesteśmy. Mówić o czasie możemy zatem jedynie wtedy, kiedy rozważamy określone sposoby bycia *Dasein*. Czas „jest” zatem, o ile jest czasem wyłącznie ludzkim, tzn. tylko charakterystyką bycia, sensem bycia *Dasein*. Czym zatem byłoby to, co potocznie nazywamy czasem autonomicznym, czasem „świata” niezależnym od nas i od naszego sposobu bycia. Heidegger powie, że czasu takiego po prostu nie ma. Nie zwalnia nas to jednak od wytłumaczenia potocznego fenomenu „czasu świata”.

Całość (jedność) trzech ekstaz czasowości czyni możliwą jedność struktury Troski. Troska zaś jest strukturalną jednością wyznaczającą bycie *Dasein* w świecie. Wraz z *Dasein* odsłania się świat, to zatem, co pojawia w horyzoncie owej czasowości, musi zostać nią przeniknięte. Skoro świat jest o tyle tylko, o ile jest *Dasein*, to to, co nazywamy czasem świata, istnieje o tyle tylko, o ile istnieje wyróżniony byt „czasujący” — *Dasein*. Heidegger powie ponadto: „Każdy z kierunków czasowania zakłada swoisty horyzont, wedle którego się orientuje. Czasowość, skoro jest jednością wszystkich trzech kierunków, zakłada tedy horyzont wspólny”⁸⁵. Ów wspólny horyzont trzech ekstaz czasowości Heidegger rozumie jako to, co nazywaliśmy autonomicznym „czasem świata”⁸⁶. Wedle Heideggera, jeśli *Dasein* bytuje tzn. czasuje się, jeżeli przysługuje mu ekstatyczna jedność czasowości, jest także „coś”, jakiś świat⁸⁷. Czasowość zatem nie tylko okazuje się warunkiem możliwości autentycznej egzystencji *Dasein*, ale staje się też warunkiem możliwości napotykania przezeń świata jako takiego. Wynika to z ontologicznego postulatu Heideggera o współprzynależności bycia *Dasein* i świata („bycie-w-swiecie”).

Analiza „w-przód-wybiegającego Zdecydowania” odsłoniła przed nami fenomen czasowości jako fundament ontologiczno-egzystencjalnej struktury bycia *Dasein*. Autentyczna analityka jego egzystencji wymaga jednak ujęcia całościowego. Całościowy wymiar egzystencji uzyskamy, być może, jedynie wtedy, kiedy „w-przód-wybiegające Zdecydowanie” odniesiemy do ostatecznej możliwości *Dasein*, jaką jest koniec Egzystencji, śmierć. Należy zatem rozważyć problem relacji, jaka zachodzi między czasowością a byciem *Dasein* w jego całości. Pytać będziemy tym samym o związek między czasowością i skończonością *Dasein*.

⁸⁵ Zob. K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 142.

⁸⁶ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 365.

⁸⁷ „Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt. [...] Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. [...] Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt »da«.” Tamże, s. 365.

Mówiąc o czasowości, rozpoczynaliśmy analizę od rozważenia ekstazy przyszłości. Związane to było nie tyle z dowolnie przyjętą kolejnością, ile przede wszystkim z fundamentalnym ontologicznym określeniem *Dasein* jako „możności bycia” (*Seinkönnen*). Wynika stąd — zdaniem Heideggera — szczególne pierwszeństwo, jakie ma przyszłość w stosunku do dwu pozostałych ekstaz czasowości — przeszłości i teraźniejszości⁸⁸. Pierwszym fenomenem czasowości jest przyszłość. Pierwszeństwo to potwierdza się przede wszystkim w rozumieniu Troski, jej całości, jako „bycia ku śmierci”⁸⁹. W tym też sensie *Dasein* jest bytem, któremu zawsze już dany jest jego własny koniec, granica jego możliwości, dlatego też — i jest to niezwykle ważne stwierdzenie Heideggera — *Dasein* to byt, który nie tyle „posiada” własny koniec, ile raczej „egzystuje w sposób skończony” (*existiert endlich*)⁹⁰, tzn. egzystuje stale w stronę własnego końca. Koniec wyznaczający skończoność *Dasein* nie przysługuje mu jednorazowo, punktualnie, lecz stale, niezbywalnie. *Dasein* jako „bycie ku śmierci” egzystuje w sposób skończony, dlatego przyszłość, która pierwotnie charakteryzuje samą czasowość, odsłania się sama jako skończona.

Czy dotyczy to również drugiej ekstazy czasowości — przeszłości? Pamiętamy, że wiąże się ona ze strukturą bycia *Dasein*, nazwaną Faktycznością. Określony jako „w-przód-wybiegające Zdecydowanie”, *Dasein* znajduje siebie jako tego, któremu przysługuje bycie „winnym” ujawniające w „głosie sumienia”. To jednak jest możliwe wtedy, kiedy w „wybieganiu w śmierć” *Dasein* zwraca się ku temu, czym zawsze już był, kiedy konfrontuje swoje „wybieganie w śmierć” z własnym faktem „rzucenia” (w świat). W fenomenie „rzucenia” odsłania się to, że jest on bytem, który zawsze już był, zastaje więc siebie jako „zawsze-już-będącego-w-świecie” (jako zawsze już będącą „możność bycia”), a zatem jako byt, któremu przysługuje własna przeszłość, którego faktyczność opiera się na przeszłości. *Dasein* będąc „rzuconym” w świat, jest zarazem bytem „rzuconym” w możliwości, którymi sam jest. Ostateczną jego możliwością jest śmierć. Będąc „rzuconym” w świat, jest więc zarazem bytem „rzuconym” w śmierć, w swój własny koniec. Przeszłość zatem warunkująca Faktyczność musi zawierać ów moment końca (skończoności). Skończoność (koniec) staje się w ten sposób immanentnym składnikiem przeszłości, jej wewnętrzną charakterystyką. *Dasein* jako „rzucony”, egzystuje w sposób skończony.

⁸⁸ „Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.” Tamże, s. 329.

⁸⁹ Tamże, s. 329—331.

⁹⁰ „In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als das Seiende, das es »geworfen in den Tod« sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern existiert endlich.” Tamże, s. 329.

A jak ma się rzecz z trzecią ekstazą czasowości — terażniejszością? Odpowiada jej w strukturze Troski Upadanie. Upadanie jako „bycie-przy” (*sein-bei*) możliwe jest dlatego, że opiera się na terażniejszości.

Jakie są warunki możliwości tak rozumianej terażniejszości? Okazuje się, że ona sama jest możliwa, jeśli *Dasein* zawsze już odniesiony jest do przeszłości i przyszłości, jeżeli sam jest przeszłością i przyszłością. *Dasein* może napotkać inne byty, dlatego że jest obecnością „wobec”, że jego „jest” ma charakter obecności. Obecność ta jest tożsama z tym, co nazywamy terażniejszością. Co stanowi warunek tak rozumianej obecności? *Dasein* wybiega w przyszłość, już będąc, jego bycie zawiera nieodwołalne tło przeszłości. Bycie *Dasein* zatem to „wybieganie w” (własne możliwości, którymi jest), ale i powrót (w obręb tego, czym zawsze już jest). Jest on więc obecnością, jeśli „wybiega w przód” (przyszłość) zwraca się ku temu, czym zawsze już był (przeszłość)⁹¹. Obecność (terażniejszość) jest, o ile pojawia się horyzont przyszłości i przeszłości. Terażniejszość wypływa więc z przyszłościowo-przeszłościowej struktury czasowości. Będąc elementem całościowej struktury czasowości, musi posiadać tę samą „naturę” co pozostałe momenty, tym bardziej że przecież terażniejszość określa się ze względu na przyszłość i przeszłość. Musi więc na mocy jedności wszystkich ekstaz czasowości mieć charakter skończony. Obecność wszakże okazuje się obecnością wobec ujawniającej się w horyzoncie przyszłości i przeszłości ostatecznej możliwości *Dasein*, jaką stanowi śmierć, która ponownie (skończoność) wchodzi również w strukturę terażniejszości, a ściślej — ujawnia się jako jej charakterystyka. Ta podwójna charakterystyka decyduje o tym, że *Dasein* jako obecność egzystuje w sposób skończony.

Pierwotny fenomen czasowości stanowi więc przyszłość, tak że będąc przyszłością już będącego, umożliwia ona terażniejszość. Skoro „możność bycia” *Dasein* opiera się na przyszłości, to bycie *Dasein* można określić jako „w-przód-wybiegające”. „W-przód-wybieganie” kulminuje jednak w ostatecznej możliwości przysługującej *Dasein*, jaką jest śmierć (koniec, określający skończoność *Dasein*). Całość jego bycia wyznacza zatem ostateczna możliwość przysługująca mu każdorazowo. Dlatego też bycie *Dasein* w jego całości przyjmuje określenie „bycia ku śmierci”. Struktura czasowości, a co za tym idzie — bycia *Dasein*, ufundowana jest na przyszłości, ta zaś wskazuje na jego skończoność, toteż całość bycia *Dasein* i jego czasowego fundamentu okazuje się na owej skończoności oparta. W ten sposób sama skończoność staje się warunkiem możliwości ujęcia i zrozumienia bycia *Dasein* oraz przysługującej mu czasowości.

⁹¹ „Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt.” Tamże, s. 326.

Należy podkreślić fakt, iż następuje tu całkowita zmiana w sposobie rozumienia czasu. Jak powiada W. Biemel⁹² — jest to „postawienie na głowie” takiego rozumienia czasu, w którym kierunek określania czasu biegnie od przeszłości przez teraźniejszość w przyszłość. Dla Heideggera rzecz przedstawia się odwrotnie — przeszłość i teraźniejszość można rozumieć jedynie z perspektywy przyszłości. Ponieważ ta warunkuje sposób bycia określony mianem „wybiegania w przód”, które jest ostatecznie „wybieganiem w śmierć”, *Dasein* jawi się jako byt, którego bycie staje się możliwe do ujęcia i rozumienia jedynie z perspektywy skończoności. Zagadnienie skończoności ujawniło tym samym swoje fundamentalne znaczenie w rozważaniach nad problemem możliwości rozumienia tego, czym jest bycie *Dasein* i jego sens. Dzięki temu stało się ono warunkiem możliwości budowania fundamentalnej ontologii. Jest to również „postawienie na głowie” takiego kierunku rozważań ontologicznych, w których skończoność jawi się jako ostateczny rezultat analiz nad strukturą realnie istniejącego bytu. Heidegger uważa, iż rzecz ma się odwrotnie, tzn. sama skończoność bytu realnie istniejącego (w tym wypadku bytu wyróżnionego — *Dasein*) staje się warunkiem możliwości budowania ontologii tego bytu.

Odpowiadając na pytanie o relację między czasowością a skończonością *Dasein*, należy stwierdzić, że czasowość zrelatywizowana każdorazowo do bycia *Dasein* sama opiera się na tym, że *Dasein* jest bytem skończonym. Czas „jest”, jeśli jest *Dasein* i jeżeli jego bycie jest byciem skończonym.

Jakie konsekwencje powoduje to, że *Dasein* jest bytem skończonym, czy da się jeszcze coś powiedzieć o byciu *Dasein* ponad to, co powiedzieliśmy dotychczas? Chcielibyśmy zwrócić uwagę na dwa fenomeny — fenomen „dziejowości” i fenomen „nicości”, oba wynikające ze skończoności bycia *Dasein*.

Zacznijmy od fenomenu „dziejowości” (*Geschichtlichkeit*)⁹³. W dotychczasowych rozważaniach wielokrotnie mówiliśmy, że śmierć stanowi granicę „możności bycia” — jest ostateczną możliwością *Dasein*. Czy jest to jednak jedyna granica przysługująca *Dasein*? Bynajmniej. Drugą granicę stanowi każdorazowo moment „narodzenia” (*Geburt*). Bycie *Dasein* rozciąga się w ten sposób pomiędzy dwoma granicami — narodzenia i śmierci⁹⁴. W „codzien-

⁹² Warto przytoczyć tu stwierdzenie W. Biemela: „Das ist ein Auf-den-Kopf-Stellen der üblichen Auffassung, nach der die Zeit von Vergangenen zum Gegenwärtigen und dann zum Zukünftigen sich *quasi* fortbewegt. Nicht das Vergangene ist das Primäre für das Dasein, sondern das Vorlaufen in das noch nicht Seiende, das doch schon zu mir gehört — als mein Tod. Nur weil das Dasein vorlaufen kann, also zukünftig ist, kann es auch auf das Gewesene zurückkommen und so sein Gewesenes nicht verlieren, sondern behalten.” W. Biemel: *M. Heidegger*. Hamburg 1973, s. 57.

⁹³ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 382—397.

⁹⁴ Tamże, s. 372—373.

nym" (*Alltägliche*), nieautentycznym ujmowaniu czasowości, jako następującego po sobie szeregu „teraz”, zarówno narodzenie, jak i śmierć jawią się jako „nierzeczywiste”, tzn. z perspektywy „teraz” narodzenie jest tym, co kiedyś już się dokonało i już „nie jest”, śmierć zaś tym, co się kiedyś dokona, ale nie jest „teraz”. Narodzenie i śmierć zatem są „już-nie” bądź „jeszcze-nie” rzeczywiste. W ten sposób zarówno śmierć, jak i narodzenie zostają „wyłączone” z rzeczywistości, gdyby ujmować ją jako aktualne „teraz”. W przeciwieństwie do takiego potocznego rozumienia czasowości *Dasein* — egzystencjalna analityka wskazuje na konieczność innego sposobu ujęcia faktu narodzin i śmierci. Śmierć i narodzenie okazują się stale obecnymi w egzystencji *Dasein* momentami — są one „egzystencjalnymi” (*existenziale*) elementami wyznaczającymi jego ontologiczną strukturę. Tak rozumiane narodziny i śmierć nie są więc czymś przeszłym bądź przyszłym, czymś z perspektywy „teraz” — nierzeczywistym, lecz wyrażają ontologiczną strukturę *Dasein* jako momenty „rzucenia” i „w-przód-wybiegania”. Mówi Heidegger: „*Dasein* w swojej Faktyczności egzystuje jako narodziły i jako narodziły umiera, w tym sensie, że jest byciem-ku-śmierci.”⁹⁵ Dziejowość *Dasein* nie zasadza się na tym, że jest on bytem, który będąc „w czasie”, rozciąga swoją Egzystencję między dwoma granicznymi punktami (narodzinami i śmiercią), lecz polega na tym, że jego Egzystencja jest właśnie samym tym „rozciągnięciem” (*Erstrecken*). Owo „rozciągające się samorozciąganie” (*erstreckten Sicherstreckens*) nazywa Heidegger „wydarzaniem się” (*Geschehen*) *Dasein*⁹⁶, który egzystuje w swojej trójkstatycznej czasowości jako „w-przód-wybiegający” w przyszłość, „powracający” w przeszłość i w rezultacie „rzucony” w teraźniejszość byt. Jest on zatem dziejowy nie ze względu na to, że stoi między dwiema granicami, lecz dlatego, że z perspektywy ontologiczno-egzystencjalnej jest czasowy. On sam jest „wydarzaniem się”, jeśli czasowość jako taka w nim się wydarza. Określenie dziejowości *Dasein* uzyskane zostaje zatem nie wskutek uznania jego bycia jako bycia, które znajduje siebie w dziejach i dlatego jest dziejowe, lecz odwrotnie: *Dasein* egzystuje dziejowo, jest dziejowy, gdyż jego bycie to bycie czasowe.

Pamiętamy, że pierwotną ekstazę czasowości stanowi przyszłość, ze względu na którą określone są dwie pozostałe ekstazy czasowości — przeszłość i teraźniejszość. Przyszłościowej ekstazie czasowości odpowiada struktura bycia *Dasein* w jego całości, określona mianem „bycia ku śmierci”. Skoro zatem czasowość jest tą, która warunkuje dziejowość *Dasein*, to możemy

⁹⁵ „Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode.” Tamże, s. 374.

⁹⁶ „Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins.” Tamże, s. 375.

powiedzieć za Heideggerem, że „autentyczne bycie ku śmierci”, tzn. skończoność czasowości, jawi się jako skrywający się fundament dziejowości *Dasein*”⁹⁷. Skończoność *Dasein*, ujawniona na poziomie jego czasowości (jako „bycie ku śmierci”), okazuje się tym samym warunkiem możliwości rozumienia i określenia tego, czym jest i na czym zasadza się dziejowość *Dasein*. Tak rozumianej dziejowości nie można, oczywiście, utożsamiać z czymś, co określamy mianem dziejów, tzn. obiektywnych, wydarzających się w czasie ciągów zdarzeń. Wiąże się ona natomiast z wewnętrzną strukturą *Dasein*, jest charakterystyką jego bycia, strukturą bycia. Dopiero taka dziejowość może się stać fundamentem, warunkiem możliwości pojawienia się czegoś, co określamy mianem dziejów, tj. obiektywnie wydarzających się ciągów zdarzeń. Jak powiada Heidegger: „*Dasein* może posiadać i posiada swoje »dzieje« dlatego tylko, że bycie tego bytu ukonstytuowane jest przez dziejowość.”⁹⁸ O. F. Bollnow stwierdza, że „obiektywne (dzieje) zostają w ten sposób zwrócone w stronę (subiektywnej) dziejowości człowieka [...] i są wyrazem skończoności człowieka”. W ten sposób dzieje (historia) znajdują ostateczne ugruntowanie w strukturze człowieczego „bycia-w-świecie”⁹⁹.

Następnym zagadnieniem stanowiącym konsekwencję rozważań nad skończonością bycia *Dasein* jest problem związany z ujawniającym się w toku Heideggerowskich rozważań fenomenem, określonym mianem nicości (*Nichts*)¹⁰⁰. Analiza bycia *Dasein* jako „bycia ku śmierci” odsłoniła samą śmierć jako ostateczną możliwość niemożliwości Egzystencji, tzn. niemożliwości samego bycia możliwością (Egzystencją). Otwiera się więc przed *Dasein* możliwość „nie-bycia-więcej-w-świecie” (*nicht-mehr-in-der-Welt-sein*), „nieistnienia”, otwiera się perspektywa nicości. Nicości nie można traktować jako *nihil absolutum*, jako puste, całkowite „nic”, lecz należy ją rozumieć jako nieistnienie bytów „wewnątrzświatowych”, jako egzystencjalnie negatywny „korelat” świata (możność świata)¹⁰¹. Odsłania się w ten sposób zupełnie nowy horyzont rozważań. Problemem staje się relacja, jaka zachodzi między byciem a możliwością. Te dwa pojęcia określające możliwość i niemożliwość bytu muszą zostać potraktowane jako pierwotne w analizach ontologicznych. Na poziomie *Sein und Zeit* problem ten jest jedynie sygnalizowany, później

⁹⁷ „Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.” Tamże, s. 386.

⁹⁸ „Das Dasein hat faktisch je seine »Geschichte« und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird.” Tamże, s. 382.

⁹⁹ Cyt. z O. F. Bollnow: *Existenzphilosophie*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1978, s. 112.

¹⁰⁰ M. Heidegger: *Sein und Zeit*..., s. 186—187, 245, 276, 238—286. Zob. również M. Müller: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg 1958, s. 60—69.

¹⁰¹ Problem „nicości” rozważa szczegółowo W. Stróżewski: *Dialektyka Twórczości*. Kraków 1983, s. 37—76.

stanie się on oddzielnym i ważnym tematem ontologicznych rozważań Heideggera¹⁰². W *Sein und Zeit* problem nicości pojawia się wraz z rozważaniami nad strukturą i sensem „nastrojenia” *Befindlichkeit*¹⁰³. Zwraca tu Heidegger uwagę na modus nastrojenia — Trwogę (*Angst*). Trwoga w przeciwieństwie do „strachu” (*Furcht*) dotyczy samego „bycia-w-świecie” jako takiego. Trwoga odsłania więc pewien horyzont, który sam nie jest jakimś bytem, lecz tym, w którym dopiero może się pojawić coś takiego jak byt. W tym sensie nicość okazuje się horyzontem, w którego perspektywie byt jako taki wychodzi na jaw, ujawnia to, że jest, i to, czym jest. Odsłania się metafizyczna rola problemu nicości dla możliwości określenia samego bycia jako takiego. Zagadnienie nicości okaże się w późniejszych rozważaniach Heideggera problemem niezwykle istotnym. Trwoga, odsłaniająca nicość, stawiająca *Dasein* w obliczu nicości ujawnia nie tylko samą nicość, ale pozwala również na określenie przysługującej mu immanentnej negatywności¹⁰⁴. To, że *Dasein* jest „byciem ku śmierci”, wskazuje, że sama śmierć (skończoność) jest w nim stale obecna. Sama „nicość” (*Nichts*), przed którą stawia Trwoga, odkrywa „negatywność” (*Nichtigkeit*) określającą *Dasein* fundamentalnie, a wynikającą z faktu „rzucenia” w śmierć. Rozważania Heideggera traktują więc o problemie nicości oraz negatywności w odniesieniu do *Dasein*. Jaki sens ma nicość, w jaki sposób przynależy ona do bycia *Dasein*? Te pytania pozostawia Heidegger w *Sein und Zeit* otwartymi. Proponujemy obecnie próbę podsumowania dotychczasowych analiz.

Zadanie, jakie sobie postawił w *Sein und Zeit*, sprowadza się do próby ufundowania metafizyki, które znajduje w fundamentalnej ontologii bytu (*Dasein*), mającego możliwość postawienia pytania o byt i jego bycie.

Program tak sformułowany jest zbieżny, jak już wspominaliśmy, z programem, który postuluje Kant w *Krytyce czystego rozumu*. Chodzi o to, że warunku możliwości ufundowania metafizyki (*metaphisica generalis*) poszukuje się w filozoficznej antropologii (*metaphisica specialis*). Jednym z podstawowych zagadnień, jakie podejmuje w *Krytyce czystego rozumu*, w której za cel postawił sobie określenie istoty bytu fundującego możliwość metafizyki, jest zagadnienie skończoności tego bytu — skończoności czystego rozumu poznającego — skończoności Transcendencji.

Heidegger podążając drogą wytyczoną przez Kanta, również staje przed problemem skończoności *Dasein*, czyniąc z niego jeden z zasadniczych

¹⁰² Mamy tu na myśli przede wszystkim rozważania M. Heideggera prowadzone w eseju: *Czym jest metafizyka?* Tłum. K. Pomian. W: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977.

¹⁰³ M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 184—191.

¹⁰⁴ Zob. J. Demske: *Sein, Mensch und Tod...*, s. 70—71.

tematów swoich rozważań. Podczas jednak gdy w *Krytyce czystego rozumu* analiza skończoności ogranicza się do obszaru świadomości transcendentalnej, Heidegger zmierza do przekroczenia tej granicy, próbując włączyć w obręb rozważań nie tylko jeden wyróżniony sposób bycia człowieka (świadomość transcendentalną), ale całość jego sposobów bycia. Zagadnienie skończoności w filozofii Heideggera dotyczy zatem Egzystencji *Dasein* w jej całości, dlatego jednym z podstawowych problemów formułowanych w *Sein und Zeit* jest relacja między skończonością a byciem *Dasein*. Na poziomie *Sein und Zeit* autor odnosi go do trzech zasadniczych płaszczyzn: struktury bycia *Dasein* — Troski, całości bycia *Dasein* jako „bycia ku śmierci”, czasowości *Dasein*.

W wyniku przeprowadzonych analiz stwierdziliśmy, że każdą z wymienionych płaszczyzn charakteryzuje szczególny rodzaj ograniczenia związany ze strukturą ontologiczną *Dasein*, który okazał się w swoim byciu bytem skończonym, ograniczonym strukturą i możliwościami, którymi sam jest. W analizach zawartych w *Sein und Zeit* akcentuje Heidegger szczególnie mocno jedną płaszczyznę rozważań — ujęcie skończoności *Dasein* w jego „byciu ku śmierci”. Skończoność jawi się tu jako ograniczenie możliwościowej struktury *Dasein*, wynikające właśnie z faktu bycia bytem, którego bycie jest „byciem ku śmierci”. Śmierć stanowi ostateczną możliwość, z której perspektywy *Dasein* ma możność rozumienia samego siebie (jako właśnie możliwości) i ku której zmierza jego faktyczna Egzystencja. Włączenie śmierci (własnej skończoności) w Egzystencję pozwala dopiero na jej pełne ontologiczne określenie jako „możności bycia”, której całość jawi się jako „bycie ku śmierci” (*Sein zum Tode*). Analityka skończoności (śmierci) pozwala ponadto na egzystencjalne określenie samej skończoności *Dasein*. Skończoność egzystencjalnie odsłania się jako „bycie ku śmierci”. Skoro zaś ono czyni możliwym ujęcie bycia *Dasein* w jego całości, staje się tym samym warunkiem możliwości autentycznego rozumienia Egzystencji *Dasein*. Tak więc autentyczna Egzystencja i „bycie ku śmierci” oznaczają to samo. Autentyczna Egzystencja *Dasein* określona jako „bycie ku śmierci” pozwala również na wprowadzenie w obszar możliwej odpowiedzi na pytanie o sens bycia *Dasein*, tzn. pytanie o to, na czym opiera się zrozumiałość samego bycia.

Analizy Heideggerowskie odsłoniły pierwotny fenomen Egzystencji *Dasein* warunkujący możność jego bycia — czasowość, która okazała się fundamentalną charakterystyką *Dasein*, jego bycia we „w-przód-wybiegającym Zdecydowaniu”. O ile jednak „w-przód-wybiegające Zdecydowanie” jako całościowe ontologiczno-ontyczne określenie bycia *Dasein* nabudowane jest na strukturze Troski, o tyle czasowość okazała się fundamentalną charakterystyką samej Troski — sensem bycia *Dasein*. Widzimy więc, że dotarcie do fenomenów wyznaczających bycie *Dasein* i jego sens byłoby niemożliwe bez włączenia

w obręb analiz zagadnienia skończoności, toteż skłonni jesteśmy twierdzić, że sama możliwość ufundowania ontologii fundamentalnej zasadza się na fakcie, iż w budowanie tejże włączona została skończoność. Rzecz ma się tu podobnie jak w systemie filozofii Kanta, gdzie bez pytania o skończoność ludzkiego rozumu nie mogłaby powstać filozofia transcendentalna; tak też u Heideggera bez włączenia problemu skończoności w obręb rozważań nad Egzystencją *Dasein* nie mogłaby powstać ontologia fundamentalna. Stwierdzenia te potwierdza dalszy rozwój myśli filozoficznej Heideggera. Jako kontynuację *Sein und Zeit* podejmuje on rozważania nad *Krytyką czystego rozumu*. Czy jest przypadkiem, że po ukończeniu *Sein und Zeit* powraca Heidegger do Kanta? Ontologia fundamentalna jako analityka egzystencjalna *Dasein* odsłoniła ów byt jako byt skończony. Celem budowania fundamentalnej ontologii jest ostatecznie możliwość ufundowania metafizyki, dlatego też pytanie, jakie musimy obecnie zadać, będzie brzmiało: Jaka jest relacja między skończonością *Dasein* a możliwością ufundowania samej metafizyki? Nie jest to jednak pytanie nowe, już wcześniej bowiem sformułował je I. Kant w *Krytyce czystego rozumu*. Fakt ten stawia nas przed koniecznością powrotu do tego fundamentalnego dzieła.

Zagadnienie skończoności w zadaniu ufundowania metafizyki

W dwa lata po ukazaniu się *Sein und Zeit* Heidegger publikuje pracę poświęconą analizie *Krytyki czystego rozumu* I. Kanta, zatytułowaną *Kant und das Problem der Metaphysik*. Centralnym problemem staje się ponownie pytanie o możliwość zbudowania ontologii fundamentalnej, pytanie o jej warunki możliwości, o możliwość właściwego sformułowania pytania o bycie. Czyż problemy te nie zostały już rozwiązane w *Sein und Zeit*? Pobieźna interpretacja zawartych tam analiz mogłaby skłaniać ku odpowiedzi pozytywnej.

Nasuwa się jednak pytanie, na które lektura *Sein und Zeit* nie daje już odpowiedzi. Co oznacza dla samego pytania o bycie i jego możliwy sens fakt, że stawia je byt, który jest bytem skończonym? Jedynym bytem — twierdzi Heidegger — mającym zdolność pytania o bycie własne i innych bytów jest człowiek określony jako *Dasein*. Tylko on ma zatem możliwość „rozumienia bycia” (*Seinsverständnis*). Z tej perspektywy patrząc, należy pytanie, które postawiliśmy uprzednio, sformułować jeszcze inaczej, a mianowicie: Jak odnoszą się do siebie i jak mogą się odnosić do siebie skończoność człowieka określonego jako *Dasein* i rozumienie bycia? Jeżeli uznamy (jak twierdzi Heidegger), że pytanie o bycie (pytanie wyznaczające zakres ontologii fundamentalnej) stanowi pierwsze pytanie metafizyki, warunkujące ją samą, to problem da się sformułować następująco: Jaka jest relacja między skończonością *Dasein* a możliwością ufundowania metafizyki?

Czyż nie jest to problem, który niegdyś już postawiono i podobnie formułowano? Czyż nie o co innego pytał Kant, kiedy zadał pytanie o relację między skończonym rozumem ludzkim a możliwością zbudowania metafizyki? Wydaje się, że zbieżność tych pytań stała się dla Heideggera bodźcem do podjęcia gruntownych rozważań nad *Krytyką czystego rozumu*. Chcąc zatem dojść do rozumienia sensu ontologii fundamentalnej jako tej, która ma

stanowią warunek możliwości zbudowania metafizyki, konieczne będzie odwołanie się Heideggerowskich analiz prowadzonych w odniesieniu do *Krytyki czystego rozumu*¹.

Metafizyczna interpretacja *Krytyki czystego rozumu* I. Kanta

Celem badań, jakie zamierza prowadzić Heidegger w pracy *Kant und das Problem der Metaphysik*, jest wyłożenie *Krytyki czystego rozumu* jako tej, która wiedzie do ufundowania metafizyki². Chodzi zatem przede wszystkim o odsłonięcie fundamentów ontologii, nie zaś tylko o możliwość zbudowania teorii poznania, jak chciała tego szkoła neokantowska³. Jest to zatem w stosunku do neokantyzmu radykalna zmiana perspektywy w rozumieniu *Krytyki czystego rozumu*. Uzasadnieniu tej tezy służyć mają analizy prowadzone w *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Dla Kanta metafizyka we właściwym sensie — to *metaphysica specialis* (Teologia, Kosmologia, Psychologia). Problem *metaphysica specialis* przekształca się jednak od razu w kwestię ufundowania tak rozumianej metafizyki — w problem *metaphysica generalis*. Przyczyną jest fakt, iż wiedza, poznanie (poznanie ontyczne) bytów, z którymi ma do czynienia *metaphysica specialis*, byłyby niemożliwe bez uprzedniego rozumienia struktury tych bytów, tzn. bez wiedzy ontologicznej (poznanie ontologiczne). Chodzi o udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, co umożliwia poznanie ontyczne. Ufundowanie *metaphysica specialis* wymaga zatem przede wszystkim odpowiedzi na pytanie o istotę poznania ontologicznego⁴. Pytać o istotę poznania ontologicznego — to pytać o warunki możliwości tego poznania. Ufundowanie metafizyki będzie więc

¹ Problem ten omawiają gruntownie U. Szult: *Das Problem des Schematismus bei Kant und Heidegger*. Elmshorn 1963; D. V. Picotti: *Die Überwindung der Metaphysik als geschichtliche Aufgabe bei Martin Heidegger*. München 1969; G. Haeflner: *Heideggers Begriff der Metaphysik*. München 1974.

² „Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, Kants *Kritik der reinen Vernunft* als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen, um so das Problem der Metaphysik als das einer Fundamentalogie vor Augen zu stellen.” M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn 1929, s. I.

³ *Davoser Disputation*. In: M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 246—268.

⁴ „Der Entwurf der inneren Möglichkeit der *Metaphysica specialis* wird über die Frage nach der Möglichkeit der ontischen Erkenntnis zurückgeführt zur Frage nach der Möglichkeit dessen, was ontische Erkenntnis ermöglicht.” Tamże, s. 11.

oznaczało odsłonięcie wewnętrznych możliwości samej ontologii⁵. W tym właśnie — zdaniem Heideggera — wyraża się sens „kopernikańskiego przewrotu” Kanta: poznanie ontyczne możliwe jest o tyle tylko, o ile opiera się na poznaniu ontologicznym⁶. Kant zawiera problem możliwości poznania ontologicznego w pytaniu: Jak możliwe są sądy syntetyczne *a priori*?

Skoro poznanie ontologiczne jest tym, które ma warunkować poznanie ontyczne (nie zależy zatem od doświadczenia), a wszelkie poznanie wyraża się w sądach, to poznanie ontologiczne musi być poznaniem wyrażającym się w sądach niezależnych od doświadczenia — w sądach *a priori*. Dla poznania ontologicznego ważne są przede wszystkim sądy syntetyczne *a priori*, tzn. takie, w których treść orzecznika nie zawiera się w treści podmiotu (tzn. orzecznik dodaje coś do pojęcia podmiotu), natomiast syntezy tych treści dokonuje się apriorycznie, dlatego że sądy takie zakładają udział apriorycznej formy intelektu, a ich powszechność i konieczność przekraczają dane doświadczenia.

Problem warunków możliwości poznania ontologicznego będzie się zatem domagał w dalszej kolejności analizy samych sądów syntetycznych *a priori*, ostatecznie zaś — odpowiedzi na pytanie o istotę tej władzy w człowieku, dzięki której same sądy syntetyczne *a priori* są możliwe, tj. analizy czystego rozumu. Dlatego też ontologię fundamentalną przekształca w swym dziele Kant w krytykę czystego rozumu, która w dalszym ciągu musi być uznana za analitykę Transcendencji ludzkiego rozumu, o ile ten przekracza każdorazowo siebie w stronę bytu będącego przedmiotem poznania. Jeżeli poznanie ontologiczne jest tym, które wyprzedza poznanie ontyczne, czyni je możliwym, to musi ono stanowić dla podmiotu poznającego horyzont możliwego doświadczenia bytu. Aprioryczna synteza poznania ontologicznego stanowi zatem przekraczanie (Transcendencję) czystego rozumu w stronę bytów stanowiących przedmiot poznania i jako taka wyprzedza wszelką możliwość ich doświadczenia (na poziomie ontycznym). Analiza tego, co czyni możliwą tak rozumianą transcendencję, sama jawi się jako transcendentalna, z tego względu ontologia fundamentalna Kanta jest i musi być rozumiana jako filozofia transcendentalna⁷. Co charakteryzuje transcendencję ludzkiego rozumu? Przede wszystkim skończoność. Jeżeli przyjmiemy za Kantem, że ludzkie poznanie to połączenie „bezpośredniej naoczności” (*Anschauung*) i „uniwersalizującego sądu” (*Denken*), to wypadnie stwierdzić, że zarówno naoczność, jak i uniwersalizujący sąd są skończone. Naoczność jest bowiem z istoty swojej receptyw-

⁵ „Das Problem der inneren Möglichkeit der Ontologie enthält jedoch die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysica generalis.” Tamże.

⁶ Tamże, s. 12.

⁷ Tamże, s. 15—16.

na, natomiast uniwersalizujący sąd ujmuje przedmiot jedynie w sposób pośredni, jako że reprezentuje on jedynie „poziom uniwersalny” (*Diskursivität*). Skończoność poznania ludzkiego wynika ponadto z tego, że ludzki rozum nie jest rozumem stwarzającym (przedmiot poznania). Kant uzasadnia to stanowisko, odwołując się do różnicy między skończonym poznaniem ludzkim a nieskończonym poznaniem boskim, różnicy między *intuitus derivativus* a *intuitus originarius*⁸. Poznanie boskie jest poznaniem, które jest zarazem stwarzaniem, „powoływaniem do istnienia” (*Entstehenlassen*), a skończone poznanie ludzkie jest poznaniem, które nie stwarza, lecz „przedstawia” (*gegen-stehen-last*) jest przedstawianiem⁹. Byt zatem to dla Boga „stworzenie” (*Entstand*), dla człowieka zaś — „przedstawienie” (*Gegenstand*).

Problem transcendencji w filozofii Kanta musi przyjąć postać pytania: Jak nie stwarzający, skończony rozum ludzki może transcendować sam siebie, tak że warunkuje możliwość rozumienia przedmiotu poznania jeszcze przed wszelkim doświadczeniem tego przedmiotu? Formułując to pytanie inaczej, można ostatecznie zapytać: Jak w ogóle możliwa jest ontologiczna synteza skończonej Transcendencji? Problem Transcendencji i jej skończoności odnosi się zatem do syntezy ontologicznej. Chodzi o to przede wszystkim, co samą ontologiczną syntezę skończonego rozumu ludzkiego czyni możliwą. Dylemat, jaki należy rozstrzygnąć, będzie dotyczył pytania o istotę ontologicznej syntezy transcendentalnej.

Jako rodzaj poznania ontologiczna synteza jest pierwotnie syntezą „naoczności” (*Anschauung*) i „myślenia” (*Denken*), gdzie pod pojęciem „naoczność” rozumie się bezpośrednie przedstawienie bytu poznawanego, myślenie zaś określa się jako proces uniwersalizacji przedstawienia wyrażający się w sądach. Proces poznania ludzkiego zakłada korelację między naocznością a uniwersalizującym myśleniem — tak jednakże, iż w procesie tym prymat przynależy naoczności. Akt poznania stanowi zatem jedność dwu form przedstawień (naoczności i myślenia) i jako taki musi być określony mianem przedstawienia¹⁰. Tak więc — zdaniem Heideggera — w filozofii Kanta poznaniu należy nadać miano procesu ujednionych przedstawień wyrażających się w sądach¹¹. Proces poznania jest jednak zawsze i każdorazowo ludzkim poznaniem i jako taki charakteryzuje się skończonością. Pytanie, które teraz się nasuwa, jest pytaniem o to, co właściwie może poznawać skończony byt ludzki. Otóż, może on poznawać jedynie „zjawiska” (*Erscheinung*). Zjawisko

⁸ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. I. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, B72. Zob. również M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 24.

⁹ M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 29—30.

¹⁰ Tamże, s. 22.

¹¹ Tamże, s. 27.

oznacza tu to, co poznawane (był poznawany) jako przedmiot skończonego poznania¹², przedmiot, gdyż tylko skończonemu poznaniu dany jest „przedmiot poznania” (*Gegenstand*). Nieskończony był „stwarza był” (*Entstand*). Zjawisko odnosi zatem do przedmiotu skończonego poznania i oznacza, że poznający (był skończony) może poznać jedynie był, który odsłania się jako zjawiający się dla poznającego. Poznanie dokonuje się dzięki naoczności i myśleniu, toteż przedmiot poznawany jest taki, jaki ukazuje się przez pryzmat naoczności i myślenia. W tym sensie zjawisko staje się jedynym przedmiotem ludzkiego poznania, jest jednakże zjawiskiem czegoś¹³, dzięki czemu samo w ogóle jest możliwe. Warunek możliwości zjawiska, jego podstawę, nazywa Kant „rzeczą samą w sobie” (*Ding an sich*), która wszakże nie jest czymś odrębnym od zjawiska. Zarówno zjawisko, jak i „rzecz sama w sobie” dotyczy tego samego bytu. Różnicowanie dokonuje się tu jedynie ze względu na możliwość poznania bytu przez skończony rozum ludzki. To, co znajduje się poza zjawiskiem, jest więc tym samym, co pojawia się w samym zjawisku¹⁴. Rozumienie różnicy między „rzeczą samą w sobie” a zjawiskiem staje się ostatecznie możliwe dopiero wtedy, kiedy rozpatruje się ją z punktu widzenia skończoności ludzkiego poznania¹⁵, tzn. kiedy rozpatruje się był dany jako „przedmiot poznania” (*Gegenstand*) skończonego, a nie był jako „stworzony” (*Entstand*).

Zrozumiała staje się tedy słynna formuła Kantowska, wedle której — przy założeniu, że odniesienie poznającego do poznawanego nazywamy doświadczeniem — to, co czyni doświadczenie możliwym, stanowi zarazem warunek możliwości przedmiotu doświadczenia¹⁶. Formuła ta odsłania samą strukturę transcendencji, jeśli jest ona tą, która czyni możliwą dostępność samego bytu dla skończonego poznania. Dlatego też określenie „transcendentalny” przyjmuje w filozofii Kanta następującą postać: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym

¹² „Der Titel » Erscheinung« meint das Seiende selbst als Gegenstand endlicher Erkenntnis.” Tamże, s. 29.

¹³ „Inaczej bowiem wynikałoby z tego niedorzeczne twierdzenie, że istniałoby zjawisko bez czegoś, co by się przejawiało.” I. Kant: *Krytyka...*, BXXVI—BXXVII.

¹⁴ „Die Erscheinungen sind nicht bloßer Schein, sondern das Seiende selbst. Dieses Seiende wiederum ist nicht etwas anderes als die Dinge an sich, sondern eben dieses eine Seiende [...] Die doppelte Charakteristik des Seienden als Ding an sich und als Erscheinung entspricht der zweifachen Art, gemäß der es zum unendlichen und endlichen Erkennen in Beziehung stehen kann: das Seiende im Entstand und dasselbe Seiende als Gegenstand.” M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 30.

W tym względzie Heidegger uznaje za błędną pozytywistyczną krytykę niemożliwości poznania „rzeczy samej w sobie” i wymóg jej dowodzenia.

¹⁵ Tamże, s. 32—33.

¹⁶ I. Kant: *Krytyka...*, A158, B197.

sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy.”¹⁷ Transcendencja rozumiana jest tu nie tylko jako proste przekroczenie poznającego w stronę poznawanego, jako proste, na poziomie ontycznym dokonujące się powiązanie dwu bytów, lecz stanowi przede wszystkim rozważanie struktury poznającego jako tej, dzięki której powiązanie to okazuje się w ogóle możliwe. W tym sensie z samą transcendencją tożsame jest poznanie ontologiczne¹⁸. Rozstrzygać istotę problemu poznania ontologicznego metodą czystej syntezy (czystej naoczności i czystego myślenia) — to rozstrzygać problem samej transcendencji, czyli tego, co czyni możliwym ujęcie przedmiotu poznania przez poznającego. Odwrotnie zaś — rozstrzygać problem transcendencji — to rozstrzygać problem czystej syntezy. Synteza, jako korelacja dwu składowych: receptywnej naoczności i uniwersalizującego sądu, sama domaga się wyjaśnienia, tzn. odsłonięcia źródła, które czyni możliwą samą syntezę, a co zatem idzie — transcendencję, określa i wyznacza jej istotę. Heidegger pyta o „wspólny korzeń” (*gemeinschaftliche Wurzel*), na którym opiera się synteza naoczności i myślenia¹⁹, a tym samym o możliwości zbudowania metafizyki opartej na syntezie apriorycznej. Aby jednak zaistniała taka możliwość, sama synteza musi dotyczyć poziomu ontologicznego, nie zaś ontycznego. Chodzić zatem będzie o czystą syntezę aprioryczną, syntezę czystych elementów: czystej naoczności i czystego myślenia, a także o to, co stanowi warunek możliwości samej syntezy. Rozpocząć jednak należy od analizy składowych elementów czystej syntezy apriorycznej — czystej naoczności i czystego myślenia.

Czystą naoczność skończonego poznania określa Kant mianem przedstawienia²⁰. To, co przedstawione w czystej naoczności — to, oczywiście, nie sam przedmiot (byt zjawiskowy), ale też nie zupełnie nic²¹. Pod pojęciem czystej naoczności rozumie Kant przestrzeń i czas. Przestrzeń i czas nie są jakimiś „rzeczami” (*Dinge*), które znajdowałyby się w bycie bądź poza nim — nie są zatem przedstawieniami empirycznymi. Są one składnikami doświadczenia, które pojawiają się przed wszelką empirią — jako takie są właśnie czystymi przedstawieniami, na których wszakże opiera się możliwość napotykania by-

¹⁷ Tamże, A25, B39.

¹⁸ „Wenn aber die ontologische Erkenntnis nichts anderes ist als die ursprüngliche Bildung der Transzendenz [...]” M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 110. Mówi o tym również J. W. Richardson: „Transcendence here, then is not simply the passage of knower (subject) to known (object), as if it were simply an ontic comportment between beings, but the structure of the knower by reason of which such a comportment is possible. Transcendence and ontological knowledge are identical.” J. W. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology...*, s. 113.

¹⁹ M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 35.

²⁰ „Das reine Anschauen ist zwar als endliches ein hinnehmendes Vorstellen.” Tamże, s. 42.

²¹ Tamże.

tów jako takich. Przestrzeń stanowi warunek możliwości ujęcia zjawisk zewnętrznych w ich całości — przynależą one do tzw. zmysłu zewnętrznego (*äußeren Sinn*), czas natomiast odnosi się do zmysłu wewnętrznego, który określa stany naszego umysłu (*Gemütes*), przedstawienia, dążenia, nastroje. Czas jest formą zmysłu wewnętrznego²². Kant uznaje pierwszeństwo czasu w stosunku do przestrzeni. „Czas jest formalnym warunkiem *a priori* wszelkich zjawisk w ogóle”²³, a więc ma pierwszeństwo wobec przestrzeni („Przestrzeń jako czysta forma wszelkiej zewnętrznej naoczności jest jako warunek *a priori* ograniczona do zjawisk zewnętrznych”²⁴). Estetyka transcendentalna zostaje tym sposobem oparta na czystej formie naoczności — czasie. Heidegger zwraca uwagę na fakt, iż dzięki temu ujawnia się już transcendentalna rola czasu w problemie możliwości zbudowania metafizyki, co nie oznacza jeszcze, iż w ten sposób Kant mógł uzyskać rozstrzygnięcie samego problemu²⁵.

Drugi element skończonego poznania ludzkiego jako poznania syntetyczno-apriorycznego stanowi czyste myślenie, wyrażające się w pojęciach. Przedmiot naoczności określa się zawsze jako „to a to” w generalizującym przedstawieniu (*allgemeinen Vorstellung*), tzn. w pojęciu²⁶. Skończoność myślącej naoczności objawia się zatem w poznaniu przez pojęcia. „Myślenie jest poznawaniem przez pojęcia.”²⁷ Czyste pojęcie intelektu natomiast powstaje w wyniku ujednienienia tego, co wspólne dla wielu indywiduów przejawiających się w naoczności²⁸ — dokonuje się ono jako proces uniwersalizacji. Ów proces ujednieniania stanowi „podstawę aktu konstytuowania się pojęcia” (*Grundakt der Begriffsbildung*) jako takiego. Kant nazywa ów akt Refleksją²⁹. Jego rezultatem jest właśnie czyste pojęcie intelektu. Konstytuowanie to dokonuje się w intelekcie, zawiera on bowiem możliwość konstytuowania pewnych „całości” (*Ganze*) będących podstawą tworzenia się ujednionych pojęć. Owa „całość” jest systemem podstawowych orzeczników występujących w czystym poznaniu, za pomocą których można orzekać o bycie jako takim. Owe czyste pojęcia mają zatem charakter orzeczników ontologicznych, dlatego też można im przypisać tradycyjną nazwę kategorii³⁰. Poznanie dokonuje się więc

²² I. Kant: *Krytyka...*, A33, B49.

²³ Tamże, A34, B50.

²⁴ Tamże.

²⁵ M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 47.

²⁶ Tamże, s. 48—39.

²⁷ I. Kant: *Krytyka...*, A69, B94.

²⁸ Kant mówi, że pojęcie odnosi się do pewnych zjawisk. W przypisie zaś Ingarden zwraca uwagę na fakt, że w podręcznym egzemplarzu Kant przekreślił „Erscheinungen” i wpisał „Anschauungen.” Tamże, A69, B94; przyp. 1.

²⁹ M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 49—52.

³⁰ Tamże.

— wedle Kanta — za pomocą przedstawień. Przedstawienie zaś może być bądź czystą naocznością, bądź czystym pojęciem³¹, tak że ludzkie poznanie (skończone) określić można jako „myślaną naoczność” (*denkende Anschauung*)³².

Problem, który się wyłania, będzie dotyczył korelacji, jaka zachodzi między czystą naocznością i czystym myśleniem, warunkującej samą możliwość ontologicznego poznania. Jeżeli zatem zadaniem, jakie stawia sobie Heidegger, podążając za Kantem, jest odkrycie natury skończonego ontologicznego poznania (istoty Transcendencji) umożliwiającego samą metafizykę, to konieczne będzie zrozumienie samej istoty korelacji między czystą naocznością i czystym myśleniem, określanej mianem czystej syntezy apriorycznej. Pytanie, na które przede wszystkim przyjdzie odpowiedzieć, brzmi teraz: Co stanowi źródło, warunek możliwości czystej syntezy apriorycznej? Jest to tym samym pytanie o warunek możliwości samej metafizyki. Zdaniem Kanta — tym, co stanowi źródło, warunek możliwości czystej syntezy apriorycznej, jest „czysta transcendentalna wyobraźnia” („*reine transzendente Einbildungskraft*”)³³.

Analityka czystej transcendentalnej wyobraźni jako fundamentu ontologicznej czystej syntezy apriorycznej stała się dla Heideggera zasadniczym celem rozważań nad *Krytyką czystego rozumu*, jeżeli ta, oczywiście, miała być traktowana jako podstawa metafizycznej interpretacji dzieła Kanta, służącej uzasadnieniu i potwierdzeniu zasadniczych tez formułowanych w ontologii fundamentalnej. Odpowiedź na pytanie o sens i istotę czystej syntezy apriorycznej, o sens skończoności transcendencji, a także o warunki możliwości poznania ontologicznego wymaga zatem odniesienia do analiz transcendentalnej wyobraźni.

Określenie istoty poznania ontologicznego zwraca się ku możliwości „ujednienienia” (*Einigung*), syntezy apriorycznej czystej naoczności i czystego myślenia³⁴. Zadanie rozwiązania tego problemu dokonuje się w myśli Kanta przez tzw. transcendentalną dedukcję kategorii. W interpretacji Heideggerowskiej będzie zaś chodziło głównie o przebadanie transcendentalnej dedukcji kategorii w perspektywie pytania o możliwość ufundowania metafizyki³⁵. Rozpocząć należy od rozumienia transcendentalnej wyobraźni. W tym celu Heidegger pro-

³¹ Zob. D. Picotti: *Die Überwindung der Metaphysik als geschichtliche Aufgabe bei Martin Heidegger*. München 1969, s. 23—24.

³² „Menschliches Erkennen ist denkende Anschauung.” Tamże, s. 24.

³³ M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 59. Zob. również I. Kant: *Krytyka...*, A78, B103.

³⁴ Die scheinbar feste Antwort auf die Frage nach der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis löst sich mit der näheren Bestimmung dieser Einheit fortschreitend in das Problem der Möglichkeit einer solchen Einigung auf — in der reinen Synthesis sollen reine Anschauung und reines Denken *a priori* sich treffen können.” M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 65.

³⁵ Tamże, s. 67.

ponuje analizę pojęcia „wyobraźnia” (*Einbildungskraft*). Analizę tę traktuje jako właściwe wprowadzenie w rozważaną problematykę. Wyobraźnia jest przede wszystkim „siłą”, „mocą” (*Kraft*) w obrębie podmiotu, któremu przysługuje, „siłą”, dzięki której w poznającym może się dokonać czysta synteza aprioryczna. Dlatego Kant nazywa wyobraźnię podstawową zdolnością duszy ludzkiej, znajdującą się *a priori* u podstaw wszelkiego poznania³⁶. Jeśli zatem transcendentalna wyobraźnia jest „siłą” warunkującą czystą syntezę aprioryczną, jest ona i musi być uznana również za „siłę” sprawczą poznania ontologicznego, a w konsekwencji — za „siłę” warunkującą samą Transcendencję.

Drugim elementem pojęcia *Einbildungskraft* jest „temat” (*Bildung*), wprowadzony z *bilden*, stanowiący werbalizację określenia *das Bild*, które może oznaczać wyobrażenie, przedstawienie, ideę itp. *Bilden* byłoby zatem określeniem procesu wyobrażenia sobie, przedstawienia, obrazowania bytu. Można by pod pojęciem *Bildung* rozumieć proces ustanawiania, powoływania do „istnienia” pewnego wyobrażenia, przedstawienia czy też obrazowania bytu. Tak więc transcendentalną wyobraźnię można by określić jako „siłę” sprawczą w sensie ustanawiania „obrazu” (*Bild*)³⁷ bytu (poznawanego). Przede wszystkim zaś transcendentalną wyobraźnię należy rozumieć jako siłę „ustanawiającą pewne centrum” (*die bildende Mitte*), gdzie „spotykać się” może czysta naoczność i czyste myślenie³⁸. W tym sensie też transcendentalna wyobraźnia jawi się jako „wspólny korzeń” (*gemeinschaftlicher Wurzel*), na którym nabudowana jest możliwość czystej syntezy apriorycznej³⁹. Podstawowa zatem funkcja transcendentalnej wyobraźni leży w jej zdolności unifikacji, syntezy w ustanawianiu jedności między czystą naocznością i czystym myśleniem⁴⁰. Jako „siła” warunkująca aprioryczną syntezę, umożliwia tym samym Transcendencję, dlatego też określa się ją mianem transcendentalnej i uznaje za warunek możliwości *metaphisica generalis*.

Poznanie ontologiczne a transcendentalna wyobraźnia

W celu odsłonięcia transcendentalnej wyobraźni jako warunku możliwości poznania ontologicznego trzeba przeprowadzić zarówno analizę transenden-

³⁶ I. Kant: *Krytyka...*, A124.

³⁷ J. W. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology...*, s. 123.

³⁸ M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 132—189.

³⁹ Tamże, s. 132, 133—136.

⁴⁰ „Sie ist [Einbildungskraft — B. D.] ursprünglich einigend, d. h. sie als eigenes Vermögen bildet die Einheit der beiden anderen, die selbst zu ihr einen wesenhaften strukturalen Bezug haben.” Tamże.

talnej dedukcji kategorii, jak i analizę schematyzmu czystych pojęć intelektu, jako że i w jednej, i w drugiej sama wyobraźnia transcendentálna ujawnia swoje działanie. Uchwycić zatem działanie transcendentálnej wyobraźni — to ostatecznie przeprowadzić transcendentálną dedukcję kategorii oraz analizę schematyzmu czystych pojęć intelektu⁴¹.

Celem przeprowadzenia transcendentálnej dedukcji kategorii jest „wyjaśnienie sposobu, w jaki pojęcia mogą *a priori* odnosić się do przedmiotów”⁴². Kategorie nie są wyabstrahowane z przedmiotu poznawanego, ich ważność nie opiera się na doświadczeniu empirycznym, dlatego uprawnienie kategorii nie wywodzi się z empirii, lecz ma charakter transcendentálny. Znaczy to, iż mogą one być uznane za konstytutywną zasadę możliwości poznania przedmiotu. Dedukcja kategorii będzie dotyczyć „uprawnienia” (*quid juris*) samych kategorii, o ile te są całkowicie niezależne od „doświadczenia empirycznego” (*quid facti*)⁴³. W jaki zatem sposób kategorie, których nie czerpie się z doświadczenia, mogą się odnosić do przedmiotów poznania? Heidegger proponuje, za Kantem, przeprowadzenie analizy transcendentálnej dedukcji kategorii na dwa sposoby: analizy od myślenia do naoczności oraz analizy od naoczności do myślenia. W wyniku rozważenia owych dwu dróg analizy ma dojść do odsłonięcia czystej syntezy apriorycznej oraz do otwarcia na wymiar działania transcendentálnej wyobraźni.

W trzecim rozdziale dzieła, poświęconym dedukcji czystych pojęć intelektu (dedukcji transcendentálnej)⁴⁴, Kant rozpoczyna rozważania od wyróżnienia trzech zasadniczych podmiotowych źródeł poznania, na których opiera się możliwość wszelkiego doświadczenia, a co za tym idzie — możliwość poznania przedmiotów doświadczenia. Są to: zmysł, wyobraźnia i apercepcja. Źródła te można rozważać empirycznie i apriorycznie. Empirycznie — zmysł przedstawia zjawiska w spostrzeżeniu, wyobraźnia — w skojarzeniu (i odtworzeniu), apercepcja zaś — w świadomości tożsamości odtworzonych przedstawień ze zjawiskami, dzięki którym były dane w rozpoznaniu. Apriorycznie u podłoża wszystkich spostrzeżeń tkwi oglądanie, u podłoża kojarzenia i odtwarzania — czysta synteza wyobraźni, a u podstaw empirycznej świadomości — czysta apercepcja, tj. stała tożsamość samego siebie we wszystkich możliwych przedstawieniach.

Na czym zasadza się pierwszy sposób analizy dedukcji transcendentálnej, tzn. analizy od myślenia do naoczności? Punkt wyjścia tej analizy stanowi

⁴¹ Zob. M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 65—105. Zajmie się tym problemem również U. Szultz: *Das Problem der Schematismus...*, s. 109—116 oraz W. J. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology...*, s. 124—135.

⁴² I. Kant: *Krytyka...*, A85, B117.

⁴³ Tamże, A84, B116.

⁴⁴ Tamże, A115.

czysta apercepcja, rozumiana tu jako warunek możliwości wszelkiego poznania w ogóle⁴⁵. Kant stwierdza, że wszelkie dane naoczne, naoczność sama okazałaby się dla poznającego niczym, jeśli nie mogłaby jej objąć pośrednio lub bezpośrednio świadomość. Świadomość tożsamości siebie w odniesieniu do wszelkich przedstawień jawi się więc jako konieczny warunek możliwości tych przedstawień i jest to zasada pewna *a priori*, którą nazywa Kant transcendentalną zasadą jedności wszelkiego, co różnorodne w przedstawieniach. Czysta apercepcja zatem dostarcza „naczelnej zasady” (*Prinzipium*) syntetycznej jedności tego, co różnorodne we wszelkiej możliwej naoczności, i jest to naczelna zasada myślenia w ogóle⁴⁶. Syntetyczna jedność (jedność transcendentalna) sama odnosi do czystej syntezy wyobraźni jako tej, która stanowi warunek możliwości łączenia tego, co różnorodne w poznaniu. Czysta synteza wyobraźni (transcendentalna) okazuje się syntezą konieczną *a priori*, ponieważ tkwi u podstaw możliwości wszelkiego poznania i jako taka jest czystą formą wszelkiego poznania, do której muszą się stosować wszystkie przedmioty możliwego doświadczenia. Jedność apercepcji w stosunku do transcendentalnej syntezy wyobraźni stanowi czysty intelekt, ten zaś zawiera czyste pojęcia (kategorie) obejmujące konieczną jedność czystej syntezy wyobraźni w odniesieniu do zjawisk. Kategoriom więc podlegają wszystkie zjawiska jako „materiał” (*Data zu*) możliwego doświadczenia. Stąd wniosek, że ostatecznie „czysty intelekt jest, za pośrednictwem kategorii, formalną i syntetyczną zasadą (*Prinzipium*) wszelkich doświadczeń, a zjawiska posiadają konieczne odniesienie do intelektu”⁴⁷. W ten sposób potwierdza się dedukcja kategorii, natomiast czysta synteza wyobraźni okazuje się tą, która jednoczy czystą naoczność i czyste myślenie. Czystą naoczność stanowi — jak pamiętamy — czas, natomiast czyste myślenie (intelekt) jest jednością apercepcji zawierającą czyste pojęcia (kategorie). Dlatego też czysta synteza wyobraźni jawi się sama jako synteza czystej naoczności (czasu) i transcendentalnej apercepcji⁴⁸.

Drugi sposób dedukcji kategorii wiedzie od naoczności do myślenia. Tym, co dane w naoczności jako pierwsze, są zjawiska (sposprzeżenia). Aby doszło do poznania, potrzebne jest jednak powiązanie zjawisk, możliwe dzięki syntetycznej zdolności wyobraźni, w której występuje owo powiązanie. Czynność syntezy zjawisk (sposprzeżeń) nazywa Kant „ujmowaniem” (*Apprehension*). Poznanie nie byłoby wszakże możliwe, gdyby nie istniała subiektywna podstawa tworzenia całych ciągów zjawisk (sposprzeżeń), gdyby wyobraźnia

⁴⁵ Tamże, A116.

⁴⁶ Tamże, A117.

⁴⁷ Tamże, A119.

⁴⁸ „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft, ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transzendente Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand.” M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 78.

nie miała odwórczej zdolności, która je warunkuje. Do dokonania tego niezbędne jest pewne prawidło, wedle którego ciągi te powstają i porządkują się. Kant nazywa to kojarzeniem⁴⁹. Samo zaś kojarzenie również musi mieć pewną podstawę będącą syntetyczną jednością powiązania ciągów. Jest nią pierwotna apercpcja (przynależność do jednego „Ja”)⁵⁰. Można powiedzieć za Kantem: „Przedmiotowa jedność wszelkiej (empirycznej) świadomości w jednej świadomości (pierwotnej apercpcji) jest więc koniecznym warunkiem wszelkiego możliwego spostrzeżenia; a pokrewieństwo wszelkich zjawisk (bliskie lub odległe) jest koniecznym następstwem syntezy wyobraźni, która się opiera *a priori* na prawidłach.”⁵¹ Wyobraźnia zatem jest przede wszystkim zdolnością do syntezy *a priori*, dlatego też nieprzypadkowo nazywa ją Kant wytwórczą⁵². Dzięki syntetycznej wyobraźni może się dokonać powiązanie zjawisk i powiązanie różnorodności naoczności z warunkiem koniecznej jedności — czystą apercpcją. Staje się w ten sposób zrozumiałe twierdzenie Kanta, że „posiadamy więc czystą wyobraźnię jako podstawową zdolność duszy ludzkiej, znajdującą się *a priori* u podstaw wszelkiego poznania”⁵³.

Jakie wnioski należy zatem wyprowadzić z transcendentalnej dedukcji kategorii? Otóż, Heidegger twierdzi, że przede wszystkim ukazuje ona nie tyle uprawnienie samych kategorii, ile odsłania istotną ważność czystej syntezy wyobraźni dla całego procesu czystego poznania⁵⁴. Ponieważ zaś czyste poznanie otwiera przed skończoną istotą obszar, w którym dokonują się wszelkie odniesienia — zarówno co do bycia, jak i niebycia przedmiotów poznania — musi ono być określone jako poznanie o charakterze ontologicznym⁵⁵. Sens i ważność czystej syntezy wyobraźni (syntezy transcendentalnej) polegają więc na tym, że należy ją uznać za fundament, warunek możliwości poznania ontologicznego, a co za tym idzie — warunek możliwości zbudowania *metaphysica generalis*.

Głębsze poznanie samego procesu konstytuowania się poznania ontologicznego wymaga jednak przeprowadzenia analizy procesu, który Kant określa

⁴⁹ I. Kant: *Krytyka...*, A121.

⁵⁰ Tamże, A122.

⁵¹ Tamże, A123.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, A124.

⁵⁴ „Die transzendente Deduktion hat durch die Enthüllung der vermittelnden Bilden der reinen Synthesis die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis dargetan.” M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 81.

⁵⁵ „Und weil die reine Erkenntnis in dieser Weise den für ein endliches Wesen notwendigen Spielraum erst aufbricht, in dem »alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfindet« muß sie die ontologische heißen.” Tamże.

mianem schematyzmu czystych pojęć intelektu⁵⁶. Heidegger twierdzi, że schematyzm stanowi prawdziwe jądro *Krytyki czystego rozumu*⁵⁷. Chcąc bowiem sięgnąć fundamentów metafizyki, chcąc za pomocą analizy poznania ontologicznego (Transcendencji) odsłonić to, co stanowi „siłę”, „moc”, dzięki której konstytuuje się Transcendencja w skończonym bycie poznającym, należy podjąć analizę schematyzmu czystych pojęć intelektu⁵⁸.

Schematyzm czystych pojęć intelektu stanowi część transcendentalnej doktryny władzy rozpoznawania, tzn. analityki zasad, określonej z kolei jako kanon władzy rozpoznawania, który uczy stosowania do zjawisk pojęć intelektu zawierających warunek prawideł *a priori*⁵⁹. Chodzi zatem, najogólniej mówiąc, o zdolność i warunki stosowania intelektu (kategorii) do zjawisk. Zdolność ta stanowi — jak twierdzi Kant — szczególne uzdolnienie, które samo jest czymś wrodzonym⁶⁰ i czego istoty nie da się prawdopodobnie nigdy odsłonić⁶¹.

Założeniem, jakie przyjmuje Kant, podejmując analitykę władzy rozpoznawania, jest twierdzenie, że na poziomie empirycznym „we wszelkich podporządkowaniach pewnego przedmiotu pewnemu pojęciu przedstawienie pierwszego musi być jednorodne z drugim, tzn. pojęcie musi zawierać to, co przedstawiamy sobie w przedmiocie podporządkowanym, gdyż to właśnie znaczy wyrażnie: pewien przedmiot podpada pod pewne pojęcie”⁶². Na poziomie transcendentalnym rzecz ma się jednak inaczej. Czyste pojęcia intelektu są odmienne od empirycznych danych naocznych i nie można ich wśród nich znaleźć. Pytanie, które formułuje teraz Kant, uzasadnia cały sens

⁵⁶ I. Kant: *Krytyka...*, A137, B176—A147, B187. Odpowiednio M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 89—109.

⁵⁷ „Schon allein dieser Hinweis auf die systematische Stellung des Schematismuskapitels innerhalb der Ordnung der Grundlegungsstadien verrät, daß diese elf Seiten der Kritik der reinen Vernunft das Kernstück des ganzen umfangreichen Werkes ausmachen müssen”. M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 86.

⁵⁸ Na centralną rolę schematyzmu wskazuje również J. W. Richardson: „Our task now is to probe more deeply into this process by which ontological knowledge is instituted. This Heidegger does by his analysis of the »schematism of the pure concepts of the understanding«. When we recall how the author conceives KRV to be an effort to lay the groundwork for metaphysics by an analysis of the conditions of ontological knowledge (transcendence), and then realize that the power by which transcendence is instituted in the finite knower is revealed in its interior operation by a study of schematism, we can understand why Heidegger calls this chapter the kernel of Kant's entire book.” R. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology...*, s. 128. Oddzielną pracę poświęca temu zagadnieniu U. Schultze: *Das Problem des Schematismus bei Kant und Heidegger*. Elmshorn 1963.

⁵⁹ I. Kant: *Krytyka...*, A132, B171.

⁶⁰ Tamże, A133, B172.

⁶¹ Tamże, A141, B180—181.

⁶² Tamże, A137, B176.

analityki schematyzmu: „[...] w jaki sposób jest więc możliwe podporządkowanie [*subsumption* — B. D.] danych naocznych czystym pojęciom intelektu, a więc zastosowanie kategorii do zjawisk [...]”⁶³? Musi istnieć — zdaniem Kanta — „coś trzeciego”, coś, co byłoby warunkiem możliwości syntezy zjawisk z kategoriami. Spełniać „ono” musi jednak specyficzne warunki: przede wszystkim pozostawać w stosunku jednorodności zarówno do kategorii, jak i do zjawisk, tzn. z jednej strony owo pośredniczące „coś” musi być czyste (bez domieszki empirycznej), z drugiej zaś — musi być zmysłowe, odnosić się do zmysłowości. Kant nazywa owo „coś” schematem transcendentalem⁶⁴.

Pytając o to, jak można podporządkować dane naoczne czystym pojęciom intelektu, pytamy zarazem o to, jak w ogóle możliwe jest poznanie, pytamy ontologicznie. Skoro warunkiem możliwości podporządkowania jest „coś”, co Kant nazywa schematem transcendentalem, to widać jasno, że odpowiedź na pytanie o istotę samego schematu stanowi zarazem odpowiedź na pytanie o możliwość poznania, o to, co pozwala poznającemu w ogóle „coś” poznawać, być poznającym. Chodzi tu więc o samą istotę skończoności transcendencji. Czym zatem jest określenie „schemat transcendentálny” i co należy pod nim rozumieć? Zdaniem Kanta warunki konieczne możliwości bycia podstawą syntezy zjawisk i kategorii spełnia jedynie czas (czysta forma naoczności), który jest o tyle jednorodny z kategorią, że jest ogólny i opiera się na pewnym prawidle *a priori*. Jest on zaś — z drugiej strony — jednorodny ze zjawiskiem, jako że zawiera się w każdym przedstawieniu tego, co różnorodne⁶⁵. Dlatego też można podporządkować kategorię zjawiskom jedynie za pośrednictwem czystej formy naoczności — czasu. Kant ujmuje to pełniej, mówiąc: „[...] za pośrednictwem transcendentálnego określenia czasowego”⁶⁶, które okazuje się zatem tym, co Kant określił mianem schematu pojęć intelektu. Samo zaś źródło, na którym opiera się schemat transcendentálny, stanowi wyobraźnia: „[...] schemat sam w sobie jest zawsze tylko wytworem wyobraźni”⁶⁷. Wyobraźnia transcendentálna stanowi fundament konstytuowania się schematu transcendentálnego, tzn. w rezultacie — czasu. Czas więc, jako taki, konstytuuje transcendentálna wyobraźnia. Konsekwencje tego rozstrzygnięcia przyjdzie Heideggerowi jeszcze rozważyć, tymczasem jednak wróćmy do dalszej analityki tego, co sprawia sam schemat transcendentálny.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, A138, B177.

⁶⁵ Tamże, A138—139, B177—178.

⁶⁶ Tamże, A139, B178.

⁶⁷ Tamże, A140, B179.

Powiada Kant: „Ponieważ jednak synteza wyobraźni nie odnosi się ostatecznie do żadnej poszczególnej danej naocznej, lecz ma na celu jedynie jedność w określeniu zmysłowości, więc trzeba mimo wszystko odróżnić schemat od obrazu.”⁶⁸ Obraz należy tu rozumieć jako wynik empirycznej naoczności, schemat zaś — jako „dostarczanie obrazu dla pewnego pojęcia”⁶⁹. Wobec tego „w rzeczywistości też u podstaw naszych czystych pojęć zmysłowych tkwią nie obrazy przedmiotów, lecz schematy”⁷⁰. U podstaw naszych czystych pojęć zmysłowych tkwią zatem transcendentalne określenia czasowe, będące tworem wyobraźni. Schematy nie istnieją nigdzie poza myślą, są jedynie pewnymi prawidłami syntezy wyobraźni. Kant twierdzi, iż tylko tyle możemy powiedzieć, że obraz jest wytworem empirycznej zdolności wyobraźni wytwórczej, natomiast schemat pojęć zmysłowych — to wytwór i jakby monogram czystej wyobraźni *a priori*, dzięki której i wedle której obrazy stają się dopiero możliwe. Ostatecznie więc schemat jest „transcendentalnym wytworem wyobraźni, który dotyczy określenia zmysłu wewnętrznego w ogóle zgodnie z warunkiem jego formy (czasu) w odniesieniu do wszystkich przedstawień o ile one mają być z sobą powiązane *a priori* w pewnym pojęciu [...]”⁷¹; dodaje Kant: „[...] schematy nie są więc niczym innym jak określeniami czasowymi *a priori* [...]”⁷². Schematy proponuje przedstawić wedle porządku kategorii, tak że schemat każdej kategorii będzie zawierać zawsze pewne określenia czasowe. W ten sposób uzasadniona zostaje możliwość wiązania zjawisk z samymi kategoriami na poziomie transcendentalnym. Ostatecznie zatem schematy czystych pojęć intelektu są tymi, które stają się same warunkami możliwości ich (czystych pojęć) odniesienia do przedmiotów w ogóle⁷³. Analiza schematyzmu doprowadza w efekcie do źródeł wszelkiego poznania ontologicznego. To zatem, co czyni możliwym poznanie ontologiczne, a co z kolei jest warunkiem ufundowania metafizyki — to proces skończonej Transcendencji opartej pierwotnie na wyobraźni transcendentalnej i czasie. Odsłonięcie istoty samej Transcendencji wymaga więc odwołania się do analityki transcendentalnej wyobraźni i czasu, ściślej zaś — odsłonięcia sensu oraz istoty relacji zachodzącej między transcendentalną wyobraźnią i czasem. Temu zagadnieniu poświęca Heidegger końcowe rozdziały rozważań nad *Krytyką czystego rozumu*.

Zanim jednak przejdziemy do tych analiz, musimy odpowiedzieć na jedno pytanie: Jaka relacja zachodzi między transcendentalną wyobraźnią a dwoma

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, A142, B181.

⁷² Tamże, A145, B184.

⁷³ Tamże, A146, B185.

podstawowymi źródłami poznania — rozumem i zmysłowością? Próbuje odpowiedzieć na pytania o rolę transcendentnej wyobraźni jako pewnego „centrum” samej struktury transcendencji, dzięki której ona sama jest możliwa. Heidegger odwołuje się w tym celu do dwu ujęć transcendentnej wyobraźni, które prezentuje Kant. Pierwsze charakteryzuje się tym, że umieszcza on transcendentną wyobraźnię między konstytutywnymi elementami syntezy ontologicznej, tzn. między czystą naocznością a czystym myśleniem, uznaje tym samym transcendentną wyobraźnię za jedną z fundamentalnych „sił” w człowieku, dzięki której poznanie ontologiczne jest możliwe⁷⁴. Drugie ujęcie kładzie nacisk na fakt, że istnieją tylko dwa „pnie” poznania ontologicznego — rozum i zmysły. Transcendentna wyobraźnia zaś rozumiana jest jako „siła” pojawiająca się między tymi dwoma źródłami poznania, jako „nieznany wspólny korzeń” tych dwu. Innymi słowy — transcendentna wyobraźnia jest tą, która przez schematyzm konstytuuje jedność między dwoma podstawowymi komponentami poznania ontologicznego. Jako taka, okazuje się ona „siłą” niezależną od komponentów pozostałych, stanowiącą raczej ich źródło, z którego one same mogą dopiero wypływać. W tym też sensie należałoby ją uznać za najgłębszy fundament ontologicznego poznania (za istotę Transcendencji)⁷⁵. Heidegger skłania się ku drugiemu rozwiązaniu, w tej też perspektywie zamierza rozważyć relację między transcendentną wyobraźnią a czasem. Jaka jest ta relacja i jaka jest możliwość jej ujęcia? Wracamy zatem do centralnego zagadnienia będącego przedmiotem Heideggerowskich analiz.

Heidegger rozpoczyna rozważanie tego problemu od stwierdzenia, iż skończoność człowieka określa przede wszystkim czysta naoczność, tzn. czysta zmysłowość; stanowi ona konieczny element skończonej struktury transcendencji, dlatego czysty rozum ludzki musi być „czystym rozumem zmysłowym” (*reine sinnliche Vernunft*). Tak więc człowiek jest skończoną naoczną istotą, jeżeli jako Transcendencja jest on apriorycznie zmysłowy. Skoro transcendentna wyobraźnia stanowi fundament możliwości ludzkiej podmiotowości w jej jedności i całości, to musi ona sama stać się warunkiem możliwości czystego zmysłowego rozumu. Czysta zmysłowość zaś okazuje się tylko czasem⁷⁶, z czego wynika konieczność postawienia pytania o relację, jaka

⁷⁴ M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 122—126.

⁷⁵ Tamże, s. 129—136.

⁷⁶ „Wenn nun die transzendente Einbildungskraft der ursprüngliche Grund der Möglichkeit der menschlichen Subjektivität, und zwar gerade in ihrer Einheit und Ganzheit sein soll, dann muß sie so etwas ermöglichen wie eine reine sinnliche Vernunft. Die reine Sinnlichkeit aber und zwar in der universalen Bedeutung, gemäß der sie in der Grundlegung der Metaphysik gefaßt werden muß, ist die Zeit.” Tamże, s. 166—167.

zachodzi między transcendentálną wyobraźnią a czasem. Heideggerowska interpretacja Kanta zmierza do uzasadnienia tezy, iż transcendentálna wyobraźnia jest nie tyle źródłem czasu, a więc „czymś”, co pozostaje w jakiejś relacji do czasu, ile ona sama źródłowo jest czasem.

Tezę tę będzie chciał Heidegger uzasadnić w dalszych rozważaniach. Rozpoczyna je od analizy czasu w relacji do czystej naoczności. Naoczność skierowuje ku sobie to, co dane, gdzie to, co dane, jest czystym następstwem „teraz”. To, co dane w naoczności w następstwie „teraz”, nie jest, oczywiście, w żadnym wypadku uchwytywane jako jakiś przedmiot, jest raczej samą naocznością w jej funkcji konstytuowania tego następstwa. Ze względu na owo samo konstytuowanie się następstwa „teraz” czas (jako następstwo „teraz”) znajduje swoje źródło w centrum, w którym sama ta konstytucja może się dopiero dokonać, tzn. w transcendentálnej wyobraźni. Sama „sukcesja” nie może jednak obejmować następstwa jako chwytania pojedynczego „teraz”. Trzeba uwzględnić fakt, że samo „teraz” nie da się rozważyć poza pewnym horyzontem, tj. poza „jeszcze-nie-teraz” i „już-nie-teraz”. Chcąc zatem uchwycić aktualne „teraz” jako teraźniejszość, naoczność musi się zwrócić „w przód” ku temu, co „jeszcze-nie-teraz”, a także „w tył” — ku temu, co „już-nie-teraz”. Znaczy to, że musi ona ukonstytuować pewien horyzont dla „teraz”. W tym też sensie, jeżeli przyjąć, że transcendentálna wyobraźnia stanowi źródło samego czasu jako samokonstytuująca się naoczność, to musi ona być tym samym ujęta jako źródło całego horyzontu jako takiego, tzn. że sama źródłowo musi być czasem⁷⁷. Tezę tę uzasadnia Heidegger za pomocą analizy trzech rodzajów syntezy naoczności dokonującej się na poziomie empirycznym: syntezy „ujmowania” (*Apprehension*), „odtworzenia” (*Reproduktion*) i „rozpoznawania” (*Rekognition*)⁷⁸. Syntezy te na poziomie empirycznym stają się warunkiem możliwości syntezy na poziomie czystego poznania. Owe trzy rodzaje syntez wskazują — zdaniem Heideggera — na trzy dymensje czasowe: ujmowanie — teraźniejszość, odtwarzanie — przeszłość, rozpoznawanie — przyszłość. Te rodzaje syntez na poziomie poznania empirycznego zakładają odpowiednio syntezę czystego poznania. Czyste poznanie jest jednak ontologiczną syntezą wydarzającą się w transcendentálnej wyobraźni, dlatego ona sama musi posiadać trojkie zorientowanie: na teraźniejszość, przeszłość oraz na przyszłość i z tego powodu ona sama musi być źródłowo czasem⁷⁹.

⁷⁷ Tamże, s. 167—170.

⁷⁸ Tamże, s. 170—182.

⁷⁹ Zob. J. Richardson: „These three types of synthesis in empirical knowledge presuppose a corresponding synthesis in pure knowledge that renders them possible. Yet pure knowledge in the ontological synthesis that comes — to — pass in the transcendentálna imagination. Hence, the transcendentálna imagination itself must possess this triple orientation toward present, past and

Jest to — naszym zdaniem — rozstrzygający moment w analizie samej istoty transcendentальной wyobraźni. Konieczne będzie w związku z tym prześledzenie poszczególnych stadiów syntezy empirycznej, jeśli ta ma wyznaczać czasowy charakter samej wyobraźni transcendentальной.

Rozpocznemy od analizy syntezy „ujmowania” (*Apprehension*). Pod pojęciem syntezy ujmowania rozumie Kant wprowadzenie jedności w różnorodność dostarczoną przez zmysły, tak by powstała jedność naoczności⁸⁰. Sama wszak jedność jest możliwa tylko wówczas, gdy jest naocznością czasu, która rozróżnia poszczególne „teraz”. Bez tego — mówi Heidegger — poznający musiałby mówić tylko: „teraz”, „teraz”, „teraz”..., nie mógłby zaś powiedzieć: „teraz to”, „teraz tamto”, „teraz razem to i tamto”, tzn. nie byłby w stanie wyróżnić jednoczenia jako takiego. Samo „teraz” okazuje się już jednością: cokolwiek jest ujęte w danym „teraz”, jest już z konieczności jednością. Ujmowanie jednoczy różnorodność, która jest terażniejszością „tu i teraz”. Empiryczną syntezę poprzedza jednak każdorazowo czysta synteza ujmowania — terażniejszość jako taka. Skoro więc syntezująca funkcja empirycznego ujmowania opiera się na wyobraźni (empirycznej), to czysta synteza ujmowania (tj. to, co konstytuuje „teraz” — terażniejszość, wyprzedzająco w stosunku do doświadczenia) sama musi być modalnością czystej wyobraźni. W tym też sensie transcendentálna wyobraźnia jawi się jako źródło terażniejszości jako takiej.

Syntezę „odtwarzania” (*Reproduktion*) Kant rozumie jako proces, dzięki któremu poznający czyni dla siebie terażniejszym byt, który został już poznany, lecz dłużej nie odsłania się dla poznającego jako byt poznany „tu i teraz”. Jest to więc przedstawienie bytu „teraz”, który został już poznany „przedtem”⁸¹. Na poziomie empirycznym proces taki zakłada, iż poznający może ponownie odtworzyć byt, który był już poznany uprzednio, i zidentyfikować go, skonfrontować z bytem poznany obecnie, tzn. dokonać ich zsyntetyzowania. Taka odtwarzająca synteza jest konieczna w tym sensie, że elementy różnorodne zatrzymywane są na tak długo, by potem mogły pozostać włączone w jedność „teraz”. Odnosząc zaś wszystko do poziomu apriorycznego, stwierdza Heidegger, iż taką syntezę umożliwia fakt, że poznający może „zatrzymać” przedstawienie bytu, który był poznany uprzednio jako to, co było poznane uprzednio, i w ten sposób może rozróżniać między „przedtem” a „teraz”. Tak więc

future, and therefore it must be time in its very origin.” J. W. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology...*, s. 142.

⁸⁰ I. Kant: *Krytyka...*, A99.

⁸¹ Tamże, A100--101.

czysta synteza jest sposobem odtwarzania konstytuującym ostatecznie przeszłość jako taką⁸². Jeśli jednak synteza odtwarzania na poziomie empirycznym dokonuje się dzięki empirycznej wyobraźni, to czysta synteza jest syntezą transcendentálną. Tak więc w procesie konstytuowania się transcendentálnej syntezy jako syntezy „tego, co już było”, z tym, „co jest teraz” — następuje połączenie horyzontu przeszłości z horyzontem terażniejszości. Daje to w rezultacie strukturalną jedność przeszłości i przyszłości. W tej źródłowej jedności dwu modusów czasowości tkwi źródło czasu (jako źródło terażniejszości i przeszłości)⁸³.

Trzeci modus czasowości — przyszłość, znajduje Heidegger w czystej syntezie „rozpoznawania” (*Rekognition*). Pod pojęciem „rozpoznawanie” rozumie Kant proces, za którego przyczyną poznający odkrywa, że byt, który odsłania siebie w dwu różnych rodzajach przedstawień czy też sposobach przedstawiania (ujmowanie i odtwarzanie), jest tym samym bytem⁸⁴. Następuje zatem odkrywanie identyczności, tożsamości. Na poziomie empirycznym trzeba każdorazowo założyć równoczesność syntezy ujmowania i odtwarzania jako warunek wstępny ujęcia tożsamościowego. Ta równoczesność nie jest przypadkowa, lecz stanowi proces kontrolowany, regulowany przez specyficzną jedność, która jest założona wyprzedzająco i której funkcja polega na kontrolowaniu łączenia tych dwu syntez oraz gwarantowaniu, że odnoszą się one do tego samego bytu poznawanego. Owa regulująca jedność jest „zasadą” (*Regel*) — przedstawieniem jedności aplikowanym każdorazowo do pewnej różnorodności. Synteza rozpoznawania na poziomie empirycznym zakłada jednak zawsze syntezę czystą na poziomie apriorycznym. Otóż, czysta synteza rozpoznawania może się odsłaniać jako warunek możliwości owej jedności na poziomie empirycznym, jako zatem warunek możliwości „identyfikacji” (*Identifizierung*) dwu rodzaju przedstawień (ujmowania i odtwarzania). Stanowi więc ona

⁸² „Die reine Synthesis im Modus der Reproduktion bildet die Gewesenheit als solche.” M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 176.

⁸³ „In dieser ursprünglichen Einheit der beiden Modi kann sie dann aber auch der Ursprung der Zeit (als Einheit von Gegenwart und Gewesenheit) sein.” Tamże, s. 177.

⁸⁴ Mówi o tym U. Schultz: „Die Aufgabe der Rekognition in synthetischer Absicht besteht darin, jeden begegnenden Gegenstand in der Vorstellung auf Einheit und Selbigkeit zu bestimmen, so daß diese Form der Synthesis im vorhinein und in ihrer Einheit vor Apprehension und Reproduktion stattfinden muß [...]” U. Schultz: *Das Problem des Schematismus...*, s. 187—188. Również na ten temat wypowiada się J. W. Richardson: „By recognition here, Kant means that process by reason of which the knower discovers that the being which reveals itself in two presentations, or modes of presentation (v. g. reproduction and apprehension), is one and the same.” J. W. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology...*, s. 144. Por. I. Kant: *Krytyka...*, A103, A104.

syntezę wyprzedzającą samą identyfikację i jako wyprzedzająca jest tą, która konstytuuje przyszłość. Dochodzi do tego wskutek regulatywnej funkcji pojęcia jako zasady regulującej, która sama jest „produktem transcendentelnym” czystej wyobraźni, tak że konstytuowanie się przyszłości okazuje się funkcją transcendentalnej wyobraźni, ujawniającej w ten sposób swój pierwotny czasowy charakter. Transcendentalna wyobraźnia jest pierwotnie czasem⁸⁵.

Transcendentalna wyobraźnia jako czas pierwotny

W wyniku Heideggerowskich rozważań dotyczących istoty i funkcji transcendentalnej wyobraźni możemy już podjąć próbę podsumowania rezultatów analiz przeprowadzonych nad metafizyczną interpretacją *Krytyki czystego rozumu*. W rozumieniu Heideggera próba metafizycznej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* (gdzie sama krytyka ma się jawić jako próba ufundowania metafizyki) sprowadza się do centralnego pytania o podstawę wewnętrznej możliwości poznania ontologicznego. Podstawę tę znajduje Heidegger w transcendentalnej wyobraźni. Zostaje ona ujęta jako „siła pośrednicząca” (*Zwischenvermögen*) między zmysłowością a myśleniem. Fundamentalnie jednak musi ona być potraktowana nie tyle jako „siła” pośrednicząca, ile jako źródło, „korzeń” (*Wurzel*), w którym zmysłowość i myślenie są ugruntowane. Powstaje jednak pytanie o „zakorzenienie samego korzenia” (*Verwurzelung dieser Wurzel*). Tym zaś ostatecznym zakorzenieniem okazał się czas. Dopiero czas, jako pierwotna trój-jedność przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, określa wewnętrzną możliwość ontologicznego poznania, czystej syntezy ontologicznej, tzn. tego, co prowadzi do jedności trzech elementów poznania ontologicznego, w której wyraża się istota Transcendencji⁸⁶. Fundamentem metafizyki okazał się czas.

Możemy teraz postawić kolejne pytania. Co to znaczy, dla rozumienia samej istoty Transcendencji, że czas jest warunkiem możliwości

⁸⁵ „Wenn die transzendente Einbildungskraft als das reine bildende Vermögen in sich die Zeit bildet, d.h. entspringen läßt, dann gibt es vor der oben ausgesprochenen These: die transzendente Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit, kein Ausweichen mehr.” M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 181.

⁸⁶ Tamże, s. 189—190.

zbudowania metafizyki? Czy znaczy to, że Transcendencja z jej charakterem czasowym okazuje się jedyną, w której obrębie może się dokonać poznanie ontologiczne, a zatem proces budowania metafizyki? Heidegger zdaje się udzielać na to ostatnie pytanie odpowiedzi twierdzącej. Argumentu poszukuje przede wszystkim w Kantowskim rozróżnieniu między *intuitus originarius* a *intuitus derivativus*. Boskie poznanie (*intuitus originarius*) jest naocznością, ale jest to naoczność stwarzająca (powołująca byt do bycia), która nie wymaga myślenia. Myślenie bowiem — zdaniem Kanta — stanowi już znamię skończoności. W przeciwieństwie zatem do poznania boskiego poznanie ludzkie jest myślącą naocznością⁸⁷, dlatego też skończoności ludzkiego poznania należy poszukiwać w myślącej naoczności. Ludzkie poznanie nie jest poznaniem „stwarzającym” (*Ent-stand*), lecz poznaniem „przed-stawiającym” (*Gegen-stand*). Skończoność w ludzkim poznaniu musi się zatem odnosić każdorazowo do komponentów tego poznania, czyli do naoczności myślenia. Istota skończonej naoczności zasadza się przede wszystkim na tym, że jest ona zawsze receptywnością. Poznający musi być wyposażony w instrumenty, które umożliwiłyby mu możliwość pobudzenia od strony przedmiotu poznania, tj. w zmysły. Skończoność ludzkiej naoczności leży — stąd wniosek — w samej receptywności⁸⁸. Jeśli sama naoczność w ludzkim poznaniu ma skończony charakter, to skończony charakter objawia drugi komponent poznania — myślenie. Myślenie może bowiem docierać do przedmiotu poznania jedynie za pomocą naoczności (jest to pierwsze znamię skończoności). Przedstawienie, które pojawia się na poziomie myśli, zakłada ponadto „uniwersalizację” (*Diskursivität*) — prezentację przedmiotów indywidualnych za pomocą pojęć (drugie znamię skończoności), co sprawia, iż poznanie nie jest już poznaniem bezpośrednim, lecz pośrednim. Konieczność uniwersalizacji to — zdaniem Heideggera — najgłębsze znamię skończoności samego myślenia⁸⁹. Ostatecznie zatem skończoność poznania ludzkiego ujawnia się w tym, że jest ono myślącą naocznością⁹⁰.

Skończoność ludzkiego poznania ukazać można jeszcze w innym aspekcie, wtedy kiedy stwierdzamy, że rezultatem poznania okazuje się zjawisko, a nie

⁸⁷ Tamże, s. 24.

⁸⁸ „Der Charakter der Endlichkeit der Anschauung liegt demnach in der Rezeptivität.” Tamże, s. 25.

⁸⁹ „Diese zum Wesen des Verstandes gehörige Umwegigkeit (Diskursivität) ist der schärfste Index seiner Endlichkeit.” Tamże, s. 28.

⁹⁰ „Die Endlichkeit der Erkenntnis wurde bisher als hinnehmende und deshalb denkende Anschauung gekennzeichnet.” Tamże, s. 29.

„rzecz sama w sobie” (trzecie znamię skończoności). Jedyne nieskończony byt zdolny jest poznać „rzecz samą w sobie”, gdyż poznając zarazem stwarza, tak że wyklucza przeciwstawienie podmiot — przedmiot. Skończony byt ludzki nie stwarza przedmiotu, zakłada natomiast przeciwstawienie podmiot — przedmiot, w którym to przeciwstawieniu „rzecz sama w sobie” może się przejawiać jedynie w formie zjawiska.

Skoro poznanie ludzkie dokonuje się jako synteza skończonej naoczności i skończonego myślenia, to samą syntezę musi charakteryzować skończoność. Warunkiem syntezy jest jednak — jak pamiętamy — transcendentalna wyobraźnia. Ta zaś okazała się źródłowo czasem, dlatego też możliwość poznania jako taka opiera się na czasie. Poznanie ludzkie jest więc zarówno możliwe, jak i skończone tylko z tego powodu, że u jego podstaw tkwi czas⁹¹, który okazał się tu ostatecznie najgłębszym znamieniem skończoności ludzkiego poznania i podstawą tego, co poznanie to umożliwia. Ponieważ zaś poznanie ontologiczne (czysta synteza naoczności i myślenia) uznane zostało za warunek możliwości zbudowania metafizyki (*metaphisica generalis*), poznanie zaś ontologiczne ugruntowane jest na czasie, to sama możliwość zbudowania metafizyki właśnie na nim się opiera. Możliwość budowania metafizyki zasadza się więc na tym, że byt będący jej warunkiem możliwości (człowiek — skończona Transcendencja) jest bytem czasowym. Ufundowanie metafizyki w filozofii Kanta sprowadza się do pytania o możliwość ontologii jako takiej. Ontologia zaś stawia pytanie o bycie bytu — o bycie jako takie i jego możliwy sens. Ale możliwość ufundowania metafizyki sama opiera się na czasie. Pytanie o bycie, podstawowe pytanie metafizyki, okazuje się pytaniem o stosunek bycia do czasu, o bycie i czas — *Sein und Zeit*. Tytuł ten zawiera zasadniczą ideę — twierdzi Heidegger — podjętej interpretacji *Krytyki czystego rozumu*⁹².

Zarówno w *Krytyce czystego rozumu*, jak i w *Sein und Zeit* warunkiem możliwości zbudowania metafizyki okazał się byt, którego bycie jest byciem czasowym i skończonym. Bytem tym jest człowiek określony jako skończona Transcendencja. Możemy teraz zadać następujące pytanie: Co to znaczy, że w pytaniu o możliwość budowania metafizyki człowiek jest bytem, dzięki któremu ono samo stało się możliwe?

⁹¹ „Kants Grundlegung der Metaphysik führt auf die transzendente Einbildungskraft. Diese ist die Wurzel der beiden Stämme Sinnlichkeit und Verstand. Als solche ermöglicht sie die ursprüngliche Einheit der ontologischen Synthesis. Diese Wurzel aber ist in der ursprünglichen Zeit verwurzelt. Der in der Grundlegung offenbar werdende ursprüngliche Grund ist die Zeit.” Tamże, s. 196.

⁹² Tamże, s. 196—197.

Metafizyka i antropologia

Rezultat Kantowskich analiz w *Krytyce czystego rozumu* sprowadza się — zdaniem Heideggera — do tezy, którą można by ująć następująco: ufundowanie wewnętrznej możliwości ontologii spełnia się jako odsłonięcie Transcendencji, tzn. podmiotowości ludzkiego podmiotu⁹³. W ten sposób pytanie o istotę metafizyki przekształca się zarazem w pytanie o jedność „podstawowych możności” (*Gundvermögen*) ludzkiego rozumu. Kantowska próba ufundowania metafizyki oznacza tu, że ono samo jest i zawsze musi być oparte na pytaniu o istotę człowieka. Pytanie o fundament metafizyki przekształca się zatem w pytanie o istotę człowieka — staje się antropologią⁹⁴.

Teza ta potwierdza się — zdaniem Heideggera — w wypowiedziach Kanta, kiedy mówi w wewnętrznej istocie ludzkiego rozumu, znajdującej wyraz w „interesach”, jawiących się jako czysto ludzkie. Mówi Kant: „[...] wszelki interes mego rozumu (spekulatywnego zarówno, jak praktycznego) skupia się w następujących trzech pytaniach.

1. Co mogę wiedzieć?
2. Co powinienem czynić?
3. Czego mogę się spodziewać?”⁹⁵

Heidegger zwraca uwagę na fakt, że te trzy pytania wiodą ostatecznie do pytania czwartego: Czym jest człowiek? Na owo pytanie wskazuje sam Kant, kiedy mówi, „że w zasadzie można by zaliczyć pytania te do antropologii, gdyż pierwsze trzy pytania skupiają się ostatecznie na pytaniu czwartym”⁹⁶. W ten sposób — zdaniem Heideggera — Kant niedwuznacznie potwierdza tezę o ugruntowaniu metafizyki w antropologii. Chociaż Kant mówi tylko ogólnie o antropologii, jasne staje się — twierdzi Heidegger — że tylko filozoficzna antropologia może przejąć problem ufundowania metafizyki. Pytanie o antropologię daje się wszak sprowadzić do pytania bardziej zasadniczego. Heidegger twierdzi, że jednym z zasadniczych celów *Krytyki czystego rozumu* jest odpowiedź na pytanie o związek między istotą człowieka a możliwością ufundowania metafizyki, zatem na pytanie o relację między antropologią a metafizyką, które jednakże można

⁹³ „[...] die Begründung der inneren Möglichkeit der Ontologie bewerkstelligt sich als eine Enthüllung der Transzendenz, d. h. der Subjektivität des menschlichen Subjektes.” Tamże, s. 199.

⁹⁴ „Begründung der Metaphysik ist eine Frage nach dem Menschen d.h. Anthropologie.” Tamże.

⁹⁵ I. Kant: *Krytyka...*, A804—805, B832—833.

⁹⁶ Cyt. za M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 201.

z kolei przekształcić w następujący problem: Jak w próbie ufundowania metafizyki można i należy pytać o człowieka? Heidegger mówi: [...] pytajność tego pytania określa problematykę, która wychodzi na jaw w Kantowskiej próbie ufundowania metafizyki⁹⁷. Chcąc uzyskać odpowiedź na tak postawiony problem, należy zapytać: Dlaczego owe trzy pytania dają się odnieść do pytania czwartego? Czyż nie musimy — twierdzi Heidegger — zapytać o samo czwarte pytanie, jeżeli ma ono być tym, które właściwie może owe trzy poprzedzające pytania w siebie włączyć i w sobie nieść⁹⁸. Heidegger sądzi, interpretując Kanta, że najgłębszy interes ludzkiego rozumu skupia się w jedności owych trzech pytań. Stąd też pytania: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać? — stają się same pytajnymi. Gdzie jednak „możliwość” (*Können* — w sensie tego, co mogę) sama jest pytajna, pojawia się już zawsze możliwość „nie-możliwości” (*Nicht-können*). To samo dotyczy zarówno powinności (co powinienem), jak i oczekiwania (czego mogę się spodziewać). Byt wszechmocny nie musi pytać o to, co może, a czego nie. Z istoty swej nie może on w ogóle pytania takiego postawić. Kto pyta: Co właściwie mogę? — wskazuje tym samym na własną ograniczoność, na skończoność. Skoro ludzki rozum stawia tego rodzaju pytania, to nie tylko „zdradza” swoją skończoność, ale też okazuje się, że jego najgłębszy „interes” zwrócony jest w stronę samej skończoności. Ludzki rozum jest skończony nie tyle dlatego, że może postawić owe trzy pytania, ile raczej, że stawia te pytania dlatego, iż jest skończony, tak że w owym byciu skończonym o to właśnie bycie jemu samemu chodzi⁹⁹. Heidegger twierdzi, że skończoność ludzkiego rozumu jest troską¹⁰⁰ o bycie jako bycie skończonym. Okazuje się zatem ostatecznie, że owe trzy pytania odnoszą się do problemu skończoności, właściwie zaś z samej skończoności ludzkiego rozumu wyrastają. Widzimy, że sama skończoność staje się głównym problemem w pytaniu o istotę człowieka, a w konsekwencji również w pytaniu o możliwość ufundowania metafizyki, czyli rozwiązania (analityki) problemu naszego skończonego poznania w jego elementach¹⁰¹. Kant nazywa to „studium naszej wewnętrznej natury”¹⁰². Powiada Heidegger, że właśnie uczynienie fundamentalnym pro-

⁹⁷ Tamże, s. 208.

⁹⁸ Tamże, s. 109.

⁹⁹ „[...] die menschliche Vernunft ist nicht nur endlich, weil sie die genannten drei Fragen stellt, sondern umgekehrt: sie stellt diese Fragen, weil sie endlich ist [...]”. Tamże, s. 210.

¹⁰⁰ Troskę (*Sorge*) ujmuję się tu w potocznym znaczeniu (troszczenia się o „coś”, zabiegania), nie zaś jako strukturę ontologiczną *Dasein*.

¹⁰¹ „Die Grundlegung der Metaphysik ist Auflösung (Analytik) unsere, d.h. der endlichen, Erkenntnis in ihre Elemente.” Tamże, s. 211.

¹⁰² I. Kant: *Krytyka...*, Bd. 2, A703, B731.

blemem konieczności pytania o skończoność w człowieku w perspektywie możliwości ufundowania metafizyki stało się zasadniczym powodem podjęcia studiów nad *Krytką czystego rozumu*. Poznajemy tym samym powody, dla których Heidegger po ukończeniu *Sein und Zeit* podjął próbę rozważań nad filozofią Kantowską. Problem skończoności w filozofii Kanta okazuje się bowiem równie ważny w pytaniu o możliwość ufundowania metafizyki, jak w pytaniu o możliwość zbudowania ontologii fundamentalnej w *Sein und Zeit*. To, co istotne w odniesieniu zarówno do *Kant und das Problem der Metaphysik*, jak i *Sein und Zeit*, zawiera się w pytaniu: Jak należy, jak można zapytywać o ujawniającą się w człowieku skończoność? Jaki jest (i może być) sposób docierania do samej skończoności, skoro ta okazuje się tak konieczna zarówno dla możliwości ufundowania metafizyki, jak i zbudowania ontologii fundamentalnej. W ostatnim rozdziale *Kant und das Problem der Metaphysik* Heidegger podejmuje próbę dotarcia do samej skończoności człowieka, jej istoty, próbę, która ostatecznie odsłaniałaby rozumienie jej samej. Jaką zatem odpowiedź daje Heidegger na pytanie: Jak można pytać o samą skończoność w człowieku?

Problem skończoności w człowieku a metafizyka *Dasein*

Na początku rozważań nad zagadnieniem skończoności w człowieku stwierdza Heidegger, że ona sama (skończoność) nie może być w żadnym wypadku traktowana jako pewna własność, cecha przysługująca bytowi ludzkiemu. Istnieje bowiem zawsze możliwość, że wszystkie cechy, własności stanowiące o niedoskonałości bytu ludzkiego same są wynikiem skończoności. Zdaniem Heideggera pytanie o skończoność wyrasta raczej (na co wskazywał uprzednio) z próby ufundowania metafizyki i w niej należy poszukiwać odpowiedzi. Podstawowym zagadnieniem staje się więc ujawnienie istotnego związku między samym problemem ufundowania metafizyki a pytaniem o skończoność w człowieku.

Kantowski problem ufundowania metafizyki zasadza się na tym, co samo jawi się jako podstawa właściwej metafizyki (*metaphisica generalis*). W tym sensie chodzi o ontologię w jej klasycznym (Arystotelesowskim) rozumieniu, w której pytaniem podstawowym jest pytanie o byt jako taki ($\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$). Heidegger stwierdza jednak, że z pytania, czym jest byt ($\tau\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \delta\upsilon$), nie da się

wyprowadzić problemu skończoności człowieka. Zdaje się on sądzić, że skoro skończoność człowieka ujawniona ma być fundamentalnie, nie może to oznaczać ujawnienia się na poziomie bytu, lecz na poziomie tego, co sprawia, że byt jest tym, czym jest — bytem, tzn. na poziomie bycia. Chodzi przecież o problem ufundowania metafizyki, nie zaś o samą metafizykę. Stąd też odsłonięcie zarówno samej skończoności bytu ludzkiego, jak i relacji między skończonością w człowieku a możliwością samej metafizyki może się dokonać jedynie w perspektywie pytania o bycie, nie zaś pytania o byt jako taki. Heidegger rozpoczyna od pytania o związek między byciem jako takim a skończonością w człowieku¹⁰³, zawierając to zagadnienie w tytule: „pierwotne wypracowanie pytania o bycie jako droga wiodąca w stronę problemu skończoności w człowieku”¹⁰⁴.

Klasyczna metafizyka organizuje się wokół pytania o byt jako byt ($\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$), ale w pytaniu o to, czym jest byt jako taki, zapytujemy przecież o to, co ostatecznie umożliwia określenie bytu jako bytu. Nie jest to — twierdzi Heidegger — nic innego jak „zapytywanie o bycie” (*Seinsfrage*) bytu. W pytaniu o to, czym jest byt jako byt, zawiera się w związku z tym pytanie bardziej pierwotne: Co znaczy owo odsłaniające się w pytaniu o byt przedrozumiane (*vorverstandene*) bycie umożliwiające określenie samego bytu?¹⁰⁵

Rozważając byt, pytamy bądź o istotę (*essentia*), o „co-bycie” (*Was-sein*, $\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$), bądź o istnienie (*existentia*), o „tu-bycie” (*Da-sein*, $\delta\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$). Istota („co-bycie”) „czyni możliwym byt w tym, czym jest” („es macht ein Seiendes in dem, was es ist, Möglich”)¹⁰⁶. Stąd też do „rzeczywistości danej rzeczy” (*Sachheit einer Sache*) przynależy również określenie *possibilitas* (wewnętrzna możliwość). Na pytanie zaś czym jest byt, odpowiedzi udziela jego „wygląd” (*Aussehen*, $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$). Możemy więc nazwać „co-bycie” (*Was-sein*) bytu ideą (*idea*)¹⁰⁷. W drugim pytaniu zwracamy uwagę na fakt, czy byt w swoim „co-byciu” istnieje, czy nie istnieje — wskazujemy zatem na jego „rzeczywistość” (*Wirklichkeit*). Tak więc w każdym odniesieniu do bytu dane nam jest „co-bycie” i „tu-bycie”, *essentia* i *existentia*, możliwość i rzeczywistość. Heidegger stawia w tym miejscu niezwykle ważne pytania: Czy „bycie” (*Sein*) oznacza to samo w „co-byciu” i „tu-byciu”? Jeżeli

¹⁰³ „[...] der Wesenszusammenhang zwischen dem Sein als solchem (nicht dem Seiendem) und der Endlichkeit im Menschen muß ans Licht gehoben werden”. M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 215.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże, s. 216.

¹⁰⁶ Tamże, s. 217.

¹⁰⁷ Tamże.

nie, to co sprawia, że bycie w „co-byciu” i „tu-byciu” jest rozszczepione, rozszczepia się. Czym jest ostatecznie bycie, różnicujące się na „co-bycie” i „tu-bycie”? Czyż bez wypracowania odpowiedzi na te pytania nie upada możliwość zrozumienia, ujęcia w ogóle bytu jako bytu? Heidegger formułuje ten problem następująco: „[...] jeżeli pierwsze pytanie »pierwszej filozofii« o to, czym jest byt jako taki, poszukiwane musi być w pytaniu o to, czym jest bycie jako takie, to w dalszej kolejności należy zapytać: skąd samo bycie czerpie swoje określenie, na czym opiera się możliwość określenia bycia jako takiego?”¹⁰⁸ To zatem, o co pytamy, dotyczy ostatecznie możliwości określenia tego, czym samo bycie jest.

Jedynym bytem mającym możność odniesienia się do bycia jest — jak pamiętamy — człowiek, określony jako *Dasein*. Określenie samego bycia może się dokonać jedynie z perspektywy tego bytu, wobec czego zarówno pytanie o bycie, jak i pytanie o możliwość określenia bycia wypływa zawsze z „przedpojęciowego rozumienia” (*vorbegriffliches Seinverständnis*) bycia przez *Dasein*. Dlatego też pytanie o możliwość określenia bycia należy odnieść do pytania o istotę samego rozumienia bycia; natomiast zadanie ufundowania metafizyki przekształca się tym samym w zadanie odsłonięcia „wewnętrznej możliwości rozumienia bycia” („innere Möglichkeit des Seinsverständnisses”)¹⁰⁹. Dopiero — twierdzi Heidegger — na tej podstawie można rozważać związek między byciem a skończonością w człowieku.

Każdorazowo charakteryzuje człowieka fakt, iż odnosi się on i może odnosić do bytu, dlatego też byt jest czymś nam znanym. Czy odnosi się to również do bycia? Otóż — stwierdza Heidegger — wtedy, kiedy pytamy o bycie, właściwie sytuujemy się wobec całkowitej ciemności, stajemy wobec szczególnej nieprzenikliwości¹¹⁰. Dlaczego? Dlatego, że pytamy wtedy o samo „jest”, o to, co to w ogóle znaczy „jest”. W każdej wypowiedzi, np. „Dzisiaj jest piątek”, rozumiemy już samo „jest” (bycie), kiedy jednak stajemy przed pytaniem, co to w ogóle znaczy „jest”, okazujemy się bezradni. Przypomina to Augustyńską wypowiedź o czasie¹¹¹. Tym niemniej to, co istotne, to fakt, że w każdej sytuacji, w której coś „jest”

¹⁰⁸ Tamże, s. 218.

¹⁰⁹ „So wird die Frage nach der Möglichkeit des Seinsbegriffes noch einmal um eine Stufe zurückgetrieben zur Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein überhaupt. Die ursprünglicher ergriffene Aufgabe der Grundlegung der Metaphysik verwandelt sich demnach in die Aufhellung der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses.” Tamże, s. 219.

¹¹⁰ Tamże, s. 220.

¹¹¹ Powiada Święty Augustyn: „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem.” Augustyn: *Wyznania*. Przeł. Z. Kubiak. Warszawa 1987, rozdz. 11, 14.

tak lub inaczej, odsłania się nasze bycie, to, że sami „jesteśmy”, „tu-bycie” (*Dasein*). Rozumiemy „jakoś” bycie, chociaż nawet nie potrafimy ująć go pojęciowo. To przedpojęciowe rozumienie bycia pozostaje zatem nie określone. Koncentrujemy się zaś na tym, co określone, eliminując tym samym myślenie samego bycia. Rozumienie bycia opiera się na samorozumieniu własnego bycia. Bez rozumienia (właściwie przedrozumienia) bycia (przede wszystkim własnego) nie byłby człowiek tym, czym jest, tzn. nie mógłby w ogóle odnosić się do bytu, którym sam jest, ani bytów, którymi nie jest. Człowiek jest więc bytem pomiędzy innymi bytami, tak że byt, którym sam jest, i byt, którym nie jest, stoją zawsze przed nim otworem. Ten sposób bycia człowieka nazywa Heidegger Egzystencją¹¹², ale powiada również, że Egzystencja jako sposób bycia *Dasein* jest zawsze Egzystencją skończoną i jako taka okazuje się jedynie możliwa dzięki rozumieniu bycia. Mówi dalej Heidegger, że „bycie dane jest jedynie wtedy i musi być dane tam, gdzie skończoność zaczęła egzystować”¹¹³. W ten sposób rozumienie odsłania się samo jako podstawa skończoności człowieka. Dopiero zatem dzięki rozumieniu bycia jest człowiek „tu” (*Da*), z którego byciem wydarza się włączenie w byt, dlatego też bardziej pierwotna niż człowiek jest w nim skończoność *Dasein*¹¹⁴.

Wypracowanie pierwotnego pytania w obrębie *metaphysica generalis*, pytania o to, czym jest byt (*τὶ το ὄν*), zwraca się ku pytaniu o wewnętrzną istotę rozumienia bycia, ale — jak już mówiliśmy — problem ufundowania metafizyki zwraca się również ku współzależności między pytaniem o możliwość ufundowania metafizyki a pytaniem o skończoność w człowieku. Teraz jednak okazało się, że nie musimy już pytać o tę współzależność, gdyż samo rozumienie odsłoniło się jako najgłębsza istota skończoności¹¹⁵. W ten sposób — powiada Heidegger — uzyskujemy pojęcie skończoności leżące u podstaw problematyki ufundowania metafizyki¹¹⁶. Dopiero dzięki rozumieniu bycia jest człowiek owym „tu-byciem” (*Dasein*), za pomocą którego następuje włączenie samego bycia w obręb bytu. Pytanie charakterystyczne dla *metaphysica generalis* — o to, czym jest byt, możliwe jest zatem pod warunkiem, że istnieje byt mający możliwość rozumienia bycia, tak że samo jego rozumienie staje się warunkiem możliwości rozumienia bytu. Stąd też pytanie: Czym jest byt? — zwraca się

¹¹² M. Heidegger: *Kant und das Problem...*, s. 221.

¹¹³ „Dergleichen wie Sein gibt es nur und muß es geben, wo Endlichkeit existent geworden ist.” Cyt. za: tamże, s. 222.

¹¹⁴ „ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.” Cyt. za: tamże.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże, s. 223.

w stronę pytania bardziej pierwotnego: Czym jest bycie? Ostatecznie wynika z tego, że pytanie o byt w procesie budowania metafizyki sprowadza się do pytania o istotę rozumienia bycia. Jest to równocześnie pytanie o to, czym jest człowiek¹¹⁷.

Z tych rozważań wyprowadza Heidegger ważny wniosek: skoro człowiek jest człowiekiem tylko na gruncie ujawniającego się w nim „tu-bycia” (*Dasein*), pytanie o to, co jest bardziej pierwotne od samego człowieka, nie może być żadną antropologią. Pytanie o *Dasein*, o jego istotę wyprzedza zatem wszelką antropologię dlatego właśnie, że jest pytaniem o „tu-bycie”, pytaniem o samo bycie, nie zaś pytaniem o byt (antropologia). Wynika z tego kolejne ważne twierdzenie Heideggera, że „problem ufundowania metafizyki znajduje swoje zakorzenienie w pytaniu o »tu-bycie« (*Dasein*) w człowieku, tzn. w pytaniu o najgłębszą podstawę, w pytaniu o rozumienie bycia — istoty, egzystującej skończoności”¹¹⁸. W pytaniu o *Dasein* zapytuje się więc o samą istotę tego bytu. Jeżeli istota tego bytu leży w jego Egzystencji, pytanie o istotę *Dasein* staje się pytaniem egzystencjalnym¹¹⁹. I dalej, każde pytanie o bycie bytu, szczególnie zaś bytu, do którego przynależy skończoność jako możliwość rozumienia bycia, jest już — twierdzi Heidegger — metafizyką. Konkluduje on: „[...] ufundowanie metafizyki samo zawarte jest w metafizyce *Dasein*”¹²⁰.

Twierdzenie to uznać należy za szczególny rezultat Heideggerowskich rozważań nad zagadnieniem warunków możliwości ufundowania metafizyki. Znajduje on potwierdzenie rezultatów swoich analiz w wypowiedzi Kanta, kiedy ten, mając na myśli rezultaty rozważań prowadzonych w *Krytyce czystego rozumu*, w liście do przyjaciela i ucznia Markusa Herza pisze: „[...] niełatwym będzie zawsze ten sposób badania, gdyż zawiera on w sobie metafizykę metafizyki”¹²¹. Pierwszy stopień metafizyki *Dasein* jawi się jako ontologia fundamentalna. Jest ona ontologią wówczas, gdy na niej samej metafizyka może być oparta. Studium ontologii fundamentalnej wprowadza już bezpośrednio w zakres rozważań, które mieszczą się w *Sein und Zeit*, a w których — jak pamiętamy — chodzi o określenie tego, czym jest bycie *Dasein* i jego możliwy sens. W ten

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ „Das Problem der Grundlegung der Metaphysik findet seine Wurzel in der Frage nach dem Dasein im Menschen, d.h. nach dessen innersten Grunde, nach dem Seinsverständnis als der Wesenhaft existenten Endlichkeit.” Cyt. za: tamże.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ „Demnach gründet die Grundlegung der Metaphysik in einer Metaphysik des Daseins.” Cyt. za: tamże.

¹²¹ Cyt. za: tamże.

sposób dochodzimy do końca naszych analiz. Okazało się bowiem, że końcowe rezultaty analiz, jakie przeprowadził Heidegger, dotyczące metafizycznej interpretacji *Krytyki czystego rozumu*, wprowadzają ponownie w obszar rozważań zawartych w *Sein und Zeit*. Możemy jednak dopiero teraz zrozumieć w pełni sens i cel zadania, jakie postawił sobie Heidegger w tej pracy. Nie może więc dziwić opinia J. W. Richardsona, że praca *Kant und das Problem der Metaphysik* stanowi najlepsze i najpełniejsze wprowadzenie w istotę rozważań zawartych w *Sein und Zeit*¹²². Obie prace miały na celu rozwinięcie tych tez i twierdzeń Kanta, których on sam konsekwentnie nie postawił ani nie przeprowadził. W tym też sensie prace te jawią się nic tyle jako odsłanianie nowych horyzontów filozofii, ile jako powrót w obręb klasycznych jej problemów, z tym że powrót ten w przypadku Heideggera dokonał się za pośrednictwem dzieła Immanuela Kanta.

¹²² J. W. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology...*, s. 29.

Zakończenie

Jednym z rezultatów analizy *Krytyki czystego rozumu* okazało się stwierdzenie Heideggera, że ludzki rozum jawi się jako rozum skończony, który w swoim najgłębszym interesie zwraca się w stronę skończoności, którą nazywa on „troską o bycie — skończonym” („Sorge um das Endlich — sein — können”)¹.

Czysty rozum ludzki stawia zasadniczo trzy pytania wyznaczające obszar *metaphysica specialis*: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać? W pytaniach tych, odsłania się skończoność czystego rozumu ludzkiego. Nie dlatego jednak czysty rozum ludzki jest skończony, że może stawiać pytania metafizyczne, ale stawia te pytania dlatego, że jest skończony. Można zatem powiedzieć, że w byciu skończonym o to właśnie bycie jemu samemu chodzi. Trzy pytania stawiane przez czysty rozum zwracają w stronę pytania czwartego: Czym jest człowiek? — tzn. zwracają ostatecznie w stronę pytania: Czym jest skończoność w człowieku?

Dla Kanta metafizyka we właściwym sensie to *metaphysica specialis*. Problem związany z *metaphysica specialis* przekształca się jednak zrazu w problem ufundowania tak rozumianej metafizyki — w problem *metaphysica generalis*. Budowanie *metaphysica generalis* okazało się jednak niczym innym jak analityką skończonego poznania w jego elementach. W ten sposób skończoność stała się warunkiem możliwości budowania *metaphysica generalis*. Dlatego też istota poznania i jego skończoność przyjęte zostały za punkt wyjścia w Heideggerowskiej interpretacji *Krytyki czystego rozumu*, jako że powiada Heidegger: „[...] skończoność i specy-

¹ „Die Endlichkeit hängt demnach der reinen menschlichen Vernunft nicht einfach nur an, sondern ihre Endlichkeit ist Verendlichkeit, d. h. »Sorge« um das »Endlich-sein-können.«” M. Heidegger: *Kant und das Problem*. Frankfurt am Main 1973, s. 210.

fika pytania o nią samą wyrastają z podłoża transcendentalnej analityki podmiotowości podmiotu”².

Problematyka ufundowania metafizyki winna zatem zawierać nakaz skierowania się ku pytaniu o skończoność w człowieku. Zadanie to podejmuje Heidegger w *Sein und Zeit*. Jednym z podstawowych pytań tam formułowanych jest pytanie o współzależność między rozumieniem bycia (*Seinsverständnis*) a skończonością w człowieku. Odpowiedź poszukiwana jest w obszarze ontologii fundamentalnej, tj. analityki egzystencjalnej *Dasein*. Okazuje się bowiem, że dotarcie do bycia (rozumienie bycia) jest możliwe jedynie na drodze analityki sposobów bycia bytu wyróżnionego spośród innych bytów tym, że ma on możliwość odnoszenia się do własnego bycia (*Seinsverhältnis*). Co w pytaniu o wzajemną zależność między rozumieniem bycia a skończonością w człowieku odsłoniła analityka egzystencjalna? Odsłoniła ona bycie *Dasein* w jego całości jako „bycie-ku-śmierci” (*Sein-zum-Tode*). Ujawniła tym samym skończoność *Dasein* w jego zasadniczej postaci, jaką jest „bycie-w-świecie”. Okazało się przy tym, że rozumienie bycia *Dasein* (tego, czym ono samo jest w jego całości) możliwe jest tylko w perspektywie jego własnej skończoności. Tak zatem jak u Kanta postawienie trzech pytań metafizycznych możliwe jest jedynie przy założeniu skończoności ludzkiego rozumu, tak też u Heideggera rozumienie bycia *Dasein* w jego całości możliwe jest przy założeniu skończoności w człowieku, tj. „bycia-ku-śmierci”. Różnica dotyczy jedynie zakresu analiz. Kant ogranicza swoje rozważania do obszaru czystego rozumu, Heidegger zaś zmierza do rozważenia całej struktury wyznaczającej egzystencję *Dasein*. Ponieważ rozumienie bycia możliwe jest jedynie przy uwzględnieniu skończoności w *Dasein*, może Heidegger powiedzieć, że samo rozumienie bycia jest najgłębszym wyrazem jego skończoności³. Skończoność zatem ujawniła się jako warunek możliwości rozumienia bycia. Z kolei możliwość rozumienia bycia określa możliwość ufundowania metafizyki. Sama skończoność staje się tą, która ufundowanie owo czyni możliwym. Pytanie o zależność między rozumieniem bycia a skończonością w człowieku przekształca się w ten sposób w pytanie o wzajemną zależność między skończonością w człowieku a możliwością ufundowania metafizyki. Należy więc zapytać o źródło samej skończoności w *Dasein*. Pytanie to rozpoczyna drugi etap rozważań w *Sein und Zeit*. Źródło to znajduje Heidegger w czasowości (*Zeitlichkeit*). Dotarcie do fundamentu czasowości dokonało się przez analitykę ontologicznej struktury bycia *Dasein* — Troski (bycie *Dasein* jest Troską). Elementy tej struktury

² „Die Endlichkeit und die Eigentümlichkeit der Frage nach ihr entscheiden erst von Grund aus über die innere Form einer transzendentalen »Analytik« der Subjektivität des Subjektes.” Tamże, s. 212–213.

³ Tamże, s. 222.

(Rozumienie, Faktyczność i Upadanie) ujawniły zakorzenienie w poszczególnych ekstazach czasowości (przeszłość, teraźniejszość i przyszłość). Tym samym czasowość jest tą, dzięki której możliwe staje się zrozumienie bycia *Dasein* w jego formalnej całości jako Troski. To zaś, na czym opiera się zrozumiałość czegoś, nazywa Heidegger sensem⁴; stąd też czasowość jawi się jako sens Troski, sens bycia *Dasein*. Pełne ujęcie (a nie tylko formalne — Troska) całościowego charakteru bycia *Dasein* odsłoniło się w egzystencjalnej analityce bycia, jako „bycie-ku-śmierci”. Czasowość uznać więc należy również za ostateczny fundament ontologicznej struktury „bycia-ku-śmierci”. Pamiętamy jednak, że „bycie-ku-śmierci” jest samo nazwaniem skończoności w *Dasein*, dlatego możemy powiedzieć, że sama skończoność w *Dasein* ma swoje ufundowanie w czasowości. *Dasein* jest bytem skończonym, ponieważ jest bytem czasowym.

Pamiętamy również, że skończoność w *Dasein* warunkuje możliwość rozumienia bycia — czyli ostatecznie możliwość budowania metafizyki. Skoro zaś czasowość warunkuje skończoność *Dasein*, to, oczywiście, warunkuje tym samym możliwość budowania samej metafizyki. Metafizyka jest zatem możliwa o tyle tylko, o ile budowana jest na fundamencie czasowości.

Stwierdzenie to jawi się jako najogólniejszy rezultat analiz w *Sein und Zeit*. Potwierdzenie rezultatów analiz tam prowadzonych znajduje Heidegger w *Krytyce czystego rozumu*. Tam właśnie okazało się (interpretacja Heideggerowska), że możliwość poznania ontologicznego (a zatem budowania metafizyki) uwarunkowana jest uwzględnieniem i założeniem fundamentu czasowego. Dowodzi tego, zdaniem Heideggera, Kantowski schematyzm transcendentálny, który zasadniczo nie jest niczym innym jak określeniem czasowym (*Zeitbestimmung*), którego źródło — wyobraźnia transcendentálna jest tą, która posiada wewnętrzny czasowy charakter i stanowi podstawę warunkującą trójdzielną czystą syntezę, fundament poznania ontologicznego. Transcendentálna wyobraźnia będąc podstawą ontologicznego poznania, staje się w ten sposób tą „siłą” w człowieku, dzięki której dokonać się może proces ufundowania metafizyki.

Tak więc poznanie bytu (synteza ontologiczna) zasadza się ostatecznie na tym, że jego źródło stanowi czas. Podobnie w teorii Heideggera — możliwość rozumienia bycia zasadza się na tym, że bycie to jest byciem bytu określonego przez czasowość. Stąd też możliwość ufundowania metafizyki w jednym i drugim wypadku oparta została na czasowym wymiarze bytu ludzkiego. Ale natychmiast pojawia się kolejne ważne pytanie: W jaki sposób czas warunkuje bycie *Dasein* i możliwość jego rozumienia? Na czym polega

⁴ Tenże: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979, s. 151.

proces warunkowania bycia (bytu) przez czas? Pytanie o relację między byciem a czasem (*Sein und Zeit*) przekształca się w pytanie o relację między czasem a byciem (*Zeit und Sein*). Odpowiedzi poszukuje Heidegger w obrębie *Sein und Zeit*. Jednak jak stwierdza znakomity znawca dzieł Heideggera O. Pöggeler, badania tego nie udało się Heideggerowi ostatecznie przeprowadzić⁵. Później komentuje to Heidegger następująco: przyczyną był fakt, iż problemu tego nie dało się wyjaśnić w terminach tradycyjnej metafizyki⁶. Rozumiemy teraz, co stało się bezpośrednią przyczyną tzw. zwrotu myśli Heideggerowskiej w kierunku przekroczenia metafizyki tradycyjnej (Heidegger II). Jest to już jednak odrębne zagadnienie.

Czy rezultaty rozważań Heideggerowskich zarówno w *Sein und Zeit*, jak i *Kant und das Problem der Metaphysik* uznać można za zadowalające.

Sądzymy, że odpowiedź nie może być jednoznaczna. Z jednej strony bowiem odsłonięto ważny horyzont problemowy w obrębie metafizyki (rola czasowości i skończoności w możliwości jej budowania), z drugiej zaś - trudno przyjąć rozstrzygnięcie proponowane przez Heideggera za ostateczne; należałoby raczej mówić najwyżej o wytyczeniu pewnego możliwego kierunku analiz. Niezależnie od tego jednak, czy ścieżki myślenia, którymi podąża Heidegger, mogą być uznane za ścieżki prawdy, jedno nie ulega wątpliwości: myśląc o filozofii nie da się już myśleć bez Heideggera. Czyż nie na tym właśnie polega wielkość myśliciela?

⁵ O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983, s. 64.

⁶ M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*. Bern 1974, s. 72.

Bibliografia

Ważniejsze prace Martina Heideggera

- Die Lehre vom Urteil im Psychologismus.* Leipzig 1914.
Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Freiburg i. Br. 1915. Tübingen 1916.
Sein und Zeit. Halle 1927. Tübingen 1979.
Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929. Frankfurt am Main 1973.
Vom Wesen des Grundes. Hakke 1929. Frankfurt am Main 1951.
Was ist Metaphysik? Bonn 1929. Frankfurt am Main 1955.
Wom Wesen der Wahrheit. Frankfurt am Main 1954.
Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“. Bern 1947.
Holzwege. Frankfurt am Main 1957.
Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1976.
Was heisst Denken? Tübingen 1954.
Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen 1954.
Was ist das — die Philosophie? Pfullingen 1956.
Zur Seinsfrage. Frankfurt am Main 1956.
Der Satz vom Grund. Pfullingen 1957.
Identität und Differenz. Pfullingen 1957.
Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959.
Gelassenheit. Pfullingen 1959.
Nietzsche. Bd. 1—2. Pfullingen 1961.
Die Frage nach dem Ding. Tübingen 1962.
Kants These über das Sein. Frankfurt am Main 1962.
Wegmarken. Frankfurt am Main 1967.
Zu Sache des Denkens. Tübingen 1969.
Schellings Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“. Tübingen 1971.
Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes. Bd. 20. Frankfurt am Main 1979.

Przekłady polskie

- Fragmenty „Sein und Zeit“.* Tłum. J. Połomski, L. Kołakowski. W: *Filozofia egzystencjalna.*
Red. L. Kołakowski, K. Pomian. Warszawa 1965.

Zrozumienie bytu i byt ludzki („Dasein“) [fragmenty *Kant und das Problem der Metaphysik*]. Tłum. M. Skwieciński. W: *Filozofia i socjologia XX wieku*. Cz. 1. Warszawa 1965.

Co to jest metafizyka? Tłum. S. Grygiel, W. Stróżewski. „Znak” 1965, nr 127.

Hölderlin i istota poezji. Tłum. K. Michalski. „Twórczość” 1976, nr 5.

Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane. Red. K. Michalski. Tłum. K. Michalski, K. Pomian, M. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki. Warszawa 1977.

Tylko Bóg mógłby nas uratować. [Wywiad udzielony przez M. Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 23.IX.1966]. Tłum. M. Łukasiewicz. „Teksty” 1977, nr 3.

Koniec filozofii i zadanie myślenia. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. Siemka. Warszawa 1978.

Fenomenologia i teologia. Tłum. J. Tischner. „Znak” 1979, nr 295—296.

Czym jest filozofia. Tłum. J. Gierasymiuk. Lublin 1980.

Co to znaczy myśleć? Tłum. J. Tischner, J. Mizera. W: *Filozofia współczesna*. T. 1. Red. Z. Kuderowicz. Warszawa 1983.

Elementy egzystencjalnej analityki jestestwa. [Fragmenty *Sein und Zeit*]. Tłum. B. Baran. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9.

Pozycje wykorzystane w przygotowaniu pracy

Apel K. O.: *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn 1950.

Arendt H.: *Czym jest filozofia Existenz?* Tłum. A. Wyka. „Literatura na Świecie” 1985, nr 6.

Arendt H.: *Osiemdziesięcioletni Heidegger*. Tłum. H. Krzeczowski. „Znak” 1974, nr 240.

Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983.

Arystoteles: *Fizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1968.

Augustyn: *Wyznania*. Przeł. Z. Kubiak. Warszawa 1987.

Beaufret J., Buhan de D., Rubercy de E.: *Dwanaście pytań w sprawie Heideggera*. Tłum. M. Ochab. „Teksty” 1977, nr 3.

Berlinger R.: *Das Nichts und der Tod*. Frankfurt am Main 1953.

Biemel W.: *Heidegger*. Hamburg 1973.

Biemel W.: *Heideggers Begriff des Dasein*. „Studia Catholica” 1949, nr 24.

Bollnow O. F.: *Existenzphilosophie*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1978.

Bronk A.: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*. Lublin 1982.

Brugger W.: *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg, Basel, Wien 1981.

Cichowicz S.: *Po ostatnim słowie*. „Teksty” 1977, nr 3.

Coreth E.: *Metaphysik*. Innsbruck, Wien, München 1961.

Copleston F.: *Filozofia współczesna*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1981.

Delp A.: *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*. Freiburg i. Br. 1935.

Demiński B.: *Humanizm w filozofii M. Heideggera*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 11—12.

Demske J.: *Sein, Mensch und Tod*. München 1984.

Feick H.: *Index zu Heideggers „Sein und Zeit”*. Tübingen 1961.

Fell J. P.: *Heidegger and Sartre. An Essay of Being and Place*. New York 1979.

Gadamer H. G.: *Martin Heidegger*. In: tenże: *Kleine Schriften*. Bd. 2. Tübingen 1972.

Gabriel L.: *Existenzphilosophie. Von Kierkegaard bis Sartre*. Wien 1951.

Gilson E.: *Bóg i filozofia*. Warszawa 1982.

Gilson E., Langan T., Maurer A. A.: *Historia filozofii współczesnej*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1977.

- Grzesik J.: *Die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung des Menschen. Eine Untersuchung zur Anthropologie W. Diltheys und M. Heideggers*. Bonn 1960.
- Haefner G.: *Heideggers Begriff der Metaphysik*. München 1974.
- Herrman F. W.: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Maisenheim am Glan 1964.
- Husserl E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967.
- Husserl E.: *Medytacje kartezjańskie*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982.
- Hübscher A.: *Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme*. Stuttgart 1961.
- Jaspers K.: *Heidegger*. Tłum. P. Taranczewski. „Teksty” 1978, nr 6.
- Kant J.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1958.
- Krąpiec M. A.: *Ja-człowiek*. Lublin 1979.
- Krąpiec M. A.: *Metafizyka*. Lublin 1984.
- Krokiewicz A.: *Arystoteles, Pirron i Plotyn*. Warszawa 1974.
- Langan T.: *The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*. New York 1959.
- Löwith K.: *Heidegger. Denker in dürftigen Zeit*. Frankfurt am Main 1953.
- Luijpen W. A.: *Fenomenologia egzystencjalna*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1972.
- Marx W.: *Heidegger und die Tradition*. Stuttgart 1961.
- Mehta J. L.: *The Philosophy of Martin Heidegger*. New York—Louvain 1971.
- Michalski K.: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978.
- Michalski K.: *Heidegger*. W: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977.
- Michalski K.: *Milczenie Filozofa*. „Studia Filozoficzne” 1972, nr 11—12.
- Michalski K.: *O recepcji Heideggera*. „Teksty” 1976, nr 2.
- Michalski K.: *Problemy metody w filozofii Heideggera*. [Rec.] z: F. Gethmann: *Verstehen und Auslegung*. „Studia Filozoficzne” 1975, nr 10—11.
- Michalski K.: *Walter Biemel o Heideggerze*. [Rec.] z: M. Heidegger: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. „Studia Filozoficzne” 1977, nr 7.
- Müller M.: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg 1958.
- Otto W. F.: *Die Zeit und das Sein. Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main 1950.
- Ożarowski J.: *Kontynuacja strony czynnej w idealizmie niemieckim*. Warszawa 1978.
- Ożarowski J.: *Rola nauki Hegla w myśleniu istotnym Martina Heideggera*. „Humanitas” 1980, T.4.
- Picotti D. V.: *Die Überwindung der Metaphysik als geschichtliche Aufgabe bei Martin Heidegger*. München 1969.
- Platon: *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1958.
- Platon: *Sofista*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1956.
- Pomian K.: *Heidegger i antynomie idealu działania*. W: *Filozofia i socjologia XX wieku*. Cz. 1. Red. B. Baczeko. Warszawa 1965.
- Pöggeler O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983.
- Pöggeler O.: *Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger*. In: *Philosophisches Jahrbuch 1962/1963*.
- Richardson W. J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague 1963.
- Ricoeur P.: *Heidegger i problem podmiotu*. Tłum. E. Bieńkowska. „Znak” 1974, nr 240.
- Sarnowski J.: *Heidegger: przekroczenie metafizyki*. W: *tenże: Zmierzch absolutu?* Warszawa 1974.
- Sass H. M., Baumgartner H. M.: *Philosophie in Deutschland 1945—1975: Standpunkte, Entwicklungen, Literatur*. Königstein 1980.
- Schultz U.: *Das Problem des Schematismus bei Kant und Heidegger*. Elmshorn 1963.
- Seidel G. J.: *Martin Heidegger and the Pre-Socratics*. Lincoln 1964.

- Siewerth J.: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. „Horizonte” 1959, Bd. 24 [Eisiedeln].
- Spiegelberg H.: *Martin Heidegger as a Phenomenologist*. In: *The Phenomenological Movement*. The Hague 1965.
- Solwart H.: *Kant, Husserl, Heidegger. Kritizismus, Phänomenologie, Existenzialontologie*. Wrocław 1936.
- Stróżewski W.: *Dialektyka twórczości*. Kraków 1983.
- Syski J.: *Heidegger: fenomenologia jako hermeneutyka „Dasein”*. „Humanitas” 1979, T. 2.
- Tarnowski K.: *Faktyczność i negatywność u M. Heideggera*. „Analecta Cracoviensia” 1981, T. 13.
- Tarnowski K.: *Heidegger i teologia*. „Znak” 1979, nr 295—296.
- Tarnowski K.: *Problem rozumienia u wczesnego Heideggera*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1979, T. 25.
- Tischner J.: *Martina Heideggera milczenie o Bogu*. „Znak” 1973, nr 228.
- Tischner J.: *Od prawdy sądu do prawdy egzystencji*. „Analecta Cracoviensia” 1972, T. 4.
- Tischner J.: *W kręgu myśli Husserlowskiej*. „Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej” 1978, T. 24.
- Vietta E.: *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*. Stuttgart 1950.
- Waelhens De A., Biemel W.: *Introduction et Commentaire*. In: *M. Heidegger: Kant et le problème de la métaphysique*. Paris 1953.
- Waelhens De A.: *La philosophie de Martin Heidegger*. Louvain 1942.
- Wawrzyniak A.: *O właściwe rozumienie Heideggera*. „Znak” 1965, nr 130.

Богдан Дембиньски

Проблема законченности в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера

Резюме

В представленной работе автор рассматривает проблему законченности в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. Поэтому, с одной стороны, анализируется одна из классических метафизических категорий, а с другой — автор пытается ответить на вопрос о функции, какую выполняет эта категория в мысли Хайдеггера первого и главного периода его творчества. Обсуждаются два основных произведения этого периода: *Бытие и время* и *Kant und das Problem der Metaphysik*. Работа состоит из двух частей. Первая посвящена главному в мысли Хайдеггера вопросу о бытии бытия, в ней же как можно полнее показан горизонт, в каком мог появиться этот вопрос (анализ структуры фундаментальной онтологии, методы философского исследования, место философии Хайдеггера среди других философских течений), составляя таким образом обширное и обязательное введение в более подробную тему. Вторая часть работы касается объяснения роли, какую исполняет категория законченности в построении фундаментальной онтологии, с чем связаны размышления над хайдеггеровской интерпретацией книги И. Канта *Критика чистого разума*. Определение роли, какую выполняет категория законченности, связана с необходимостью дать ответ на следующие вопросы:

- чем является бытие бытия,
- какова структура человеческого бытия,
- чем является законченность в человеке,
- что для вопроса о возможности построения метафизики (для онтологии) означает факт, что его ставит бытие, являющееся законченным бытием?

Автор принимает следующие тезисы, организующие структуру работы:

- законченность является условием возможности построения фундаментальной онтологии так же, как в философии Канта она является условием возможности познания бытия (онтологический синтез);
- законченность человеческого бытия как у Хайдеггера, так и у Канта, базируется на феномене временности;
- возможность построения фундаментальной онтологии Хайдеггера, как и метафизики Канта (хайдеггеровская интерпретация), базируется на временности человеческого бытия.

Развитие и обоснование указанных тезисов представляют собой главное содержание представленной работы.

Bogdan Dembiński

The Problem of Finiteness in the Fundamental Ontology of Martin Heidegger

Summary

In this paper an attempt is made to weigh the problem of finiteness in the fundamental ontology of Martin Heidegger. On the one hand an analysis is made of one of the classical metaphysical categories, while on the other hand it is endeavoured to find an answer to the question of the function fulfilled by this category in the reasoning of Heidegger during the first, and fundamental, period of his work. Two basic works from this period have been studied: *Sein und Zeit* and *Kant und das Problem der Metaphysik*.

This paper is divided into two parts, the first being devoted to the central question in Heidegger's thinking on the essence of existence and to show as fully as possible the horizon in which this question may arise (analysis of the structure of fundamental ontology, philosophical research methods, the position of Heidegger's philosophy among other philosophical streams), providing in this way a broad and necessary introduction leading up to the more detailed problem matter. The second part of the paper deals with elucidation of the role played by the category of finiteness in the construction of fundamental ontology, along with which are considerations on Heidegger's interpretation of I. Kant's *Critique of pure reason*. Bringing forward the role played by the category of finiteness is associated with the necessity of seeking for replies to the following questions:

- What is the essence of existence?
- What is the structure of man's existence?
- What is finiteness in a man?
- Of what significance for the question of the possibility of founding metaphysics (for ontology) is the fact that the question is posed by existence, which is a finite existence?

The author inclines towards acceptance of the following theses ordering the structure of these studies:

- Finiteness is the condition making possible the building of fundamental ontology, as in the philosophy of Kant it is the condition for the possibility of cognition of existence (ontological synthesis).
- The finiteness of human existence in Heidegger as in Kant is based on the phenomenon of transitoriness.
- The possibility of constructing the fundamental ontology of Heidegger and the metaphysics of Kant (in the interpretation of Heidegger) is founded on the transitoriness of human existence.

The development and justification of these proposed theses forms the principal content of the paper presented.

nr inw.: BGN - 286



BG N 286/1110

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-0311-8